

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav románských studií

Filologie – románské literatury

PhDr. Lucie Núñez Tayupanta

**Reflexe indiánského světa v hispanoamerickém
eseji 20. století**

Reflection of the Indigenous World in the 20th Century

Latin American Essay

Disertační práce

Vedoucí práce: prof. PhDr. Anna Housková, CSc.

2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem disertační práci napsala samostatně s využitím pouze uvedených a řádně citovaných pramenů a literatury a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 25. června 2013

Poděkování

Ráda bych touto cestou vyjádřila poděkování PhDr. prof. Anně Houskové, CSc. za její věcné připomínky, vstřícnost během vedení disertační práce a za pomoc při získání potřebných podkladů a informací. Také bych chtěla poděkovat své rodině za veškerou podporu.

Abstrakt

Práce se zaměřuje na studium esejistických děl, která reflektují přítomnost indiánského světa a jeho kulturních tradic v hispanoamerickém prostředí. Záměrem této práce je zodpovědět na otázku, jakým způsobem v úvahách hispanoamerických esejistů přispělo dědictví indiánských kultur k vytvoření národní svébytnosti, a ve vzájemné konfrontaci názorů jednotlivých spisovatelů poukázat na různorodost pojetí a zdůrazňování specifických prvků tohoto procesu. V úvodu se práce věnuje teoretickému vymezení žánru eseje, které vychází především ze studií španělských a hispanoamerických teoretiků. Hlavní část je věnována rozboru děl šesti esejistů, v nichž je patrný trojí přístup k otázce vzájemného vztahu kultur. V díle mexického spisovatele Alfonse Reyese je přítomná koncepce harmonická. Reyes nalézá společné rysy původní (předkolumbovské) a moderní kultury a konstatuje míšení obou rovin. Snaha o nalezení harmonie má v případě Reyesova textu podobu míšení kultur, tradic evropské a indiánské. V rámci druhé koncepce, dramatické, jsou v této práci rozlišeny dva pohledy. Představiteli konfrontačního, čistě dramatického pohledu na setkávání kultur jsou peruánští spisovatelé Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui a částečně José María Arguedas. Tito esejisté poukazují na konfrontaci dvou světů, kde se kultura původní a současná nacházejí v protikladu, jsou neslučitelné a žijí nezávisle na sobě, jedna vedle druhé. Mexičan Octavio Paz a paraguayský spisovatel Augusto Roa Bastos pak představují druhou polohu dramatické koncepce. Také oni se domnívají, že kultury společně existují v jednom prostředí, avšak nikoliv v podobě izolovaných jednotek (koncepce dramatická), ani ve vztahu vzájemného míšení (koncepce harmonická). Kultury chápou jako součást procesu vrstvení, ve kterém se kultury skládají postupně na sebe, přičemž jednotlivé prvky z dávných kultur prostupují do těch nových.

Klíčová slova:

esej, indiánské tradice, transkultura, akultura, indigenismus, harmonická/dramatická koncepce, vrstvení kultur

Abstract

This dissertation focuses on the study of essayistic works which reflect the presence of indigenous world and its cultural traditions in Latin America. The aim of this work is to answer the question of how Latin-American essayists consider the contribution of the indigenous heritage to the creation of national identity. Furthermore, the work aims to point out the differences in approach of the essayists and to emphasize specific elements of this process in their works. At the beginning, the thesis deals with the theoretical definition of the genre of essay which is primarily based on studies of Spanish and Latin-American critics. The main part is devoted to the analysis of six essayistic works where three different approaches to the relationship between cultures are evident. The harmonic conception is present in the work of the Mexican writer Alfonso Reyes. Reyes finds common features between the original (pre-Columbian) and the contemporary culture and observes a blending of these two units. In the case of Reyes' text, we can see an effort to find a harmony in the fusion of cultures, the European and indigenous tradition. In the second approach, the dramatic, there can be found two views. Representatives of the confrontational, clearly dramatic view of the encounter of cultures are Peruvian writers Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui and partly José María Arguedas. These essayists emphasize the confrontation of two worlds, where the original and the current culture are in opposition, they are incompatible and live independently of each other. Mexican Octavio Paz and Paraguayan writer Augusto Roa Bastos represent another version of the dramatic conception. They also believe that cultures co-exist in one environment but not in the form of isolated units (dramatic conception), or in form of mutual blending (harmonic conception). They see the cultures as part of a process of layering in which the cultures are placed successively on each other and where the individual elements of ancient cultures infiltrate the new ones.

Key words:

essay, indigenous traditions, transculturation, acculturation, indigenism, harmonic/dramatic conception, superposition of cultures

OBSAH

Úvod.....	7
Specifičnost eseje	10
Povaha eseje	10
Úloha čtenáře.....	10
Fragmentárnost eseje	12
Esej jako nástroj kritiky.....	13
Esej jako cesta poznání.....	15
Esej a další literární žánry	16
Esej, umění a věda.....	19
Reflexe indiánského světa v hispanoamerickém eseji 20. století.....	22
Harmonická vize míšenectví v díle Alfonse Reyese.....	25
Vize aztéckého světa	25
Jiný obraz dobrého divocha.....	31
Míšení a transkulturace	35
Americká identita	38
Úloha indiánů v představě národa Manuela Gonzáleze Prady	41
Latinská Amerika v sociologickém kontextu	41
Indiáni a míšenci	44
Úloha morálky.....	46
Indián jako ztělesnění odvahy	49
Vzpoura a revoluce.....	51
Vize národa.....	53
Budoucnost Peru.....	57
José Carlos Mariátegui a jeho indiánský problém.....	59
Ekonomické základy indiánského problému	59
Indigenismus a otázka národní literatury	61
Protiklad a neslučitelnost.....	66
Míšenectví	67
Otázka národa.....	70

Transkulturační úsilí v díle Josého Marí Arguedase.....	73
Od míšenectví k neslučitelnosti.....	73
Specifika transkulturacy a míšenectví v Arguedasových esejích.....	75
Idea míšenectví.....	78
Kulturní míšenectví jako řešení.....	82
Obavy o budoucnost.....	86
Moderní indiánský svět	90
Kritika Octavia Paze.....	93
Pyramida jako obraz Mexika.....	93
Maska a přetvářka	94
Historie a mýtus.....	97
Aztécké dědictví	100
Idea národa	102
Augusto Roa Bastos: mezi slovem a písmem	106
Literatura a střet kultur	106
Jazyková situace	108
Jazyk a moc	111
Rozdělení společnosti.....	112
Střetávání, nebo propojení kultur	113
Písmo a moc	117
Vize indiánského světa: východiska a závěry	120
Míšení kultur	120
Vrstvení	123
Civilizace a barbarství.....	124
Krajina jako obraz národa	125
Vize budoucnosti	126
Identita v otázkách moderní doby.....	130
Bibliografie	134
Primární literatura.....	134
Sekundární literatura	135

Úvod

Tato práce se zaměřuje na studium vybraných esejistických děl 20. století, která reflektují přítomnost indiánského světa a jeho kulturních tradic v hispanoamerickém prostředí. Tradice a dědictví původních kultur, odkaz k původním a stále živoucím vrstvám – a to v literární tvorbě, kulturních a společenských otázkách nebo v představě národní identity –, návaznost na tradici, její další promýšlení a ustavování nových vzorců, vyrovnání se s koloniální minulostí a míšení kultur, to vše je součástí úvah o svébytnosti a jedinečnosti hispanoamerických národů. V tomto prostředí zastávají významnou pozici předhispánské kultury, jejichž prostupnost do nově se ustavujících národních kultur a úloha v rámci utváření národní identity je v hispanoamerické esejistice reflektována. Touto otázkou se zabývají převážně spisovatelé 20. století, kteří se pokoušejí o interpretaci vlivu indiánských tradic na jednotlivé národy, případně na hispanoamerickou společnost jako celek.

Záměrem této práce je zodpovědět na otázku, jakým způsobem v úvahách hispanoamerických esejistů přispělo dědictví indiánských kultur k vytvoření národní svébytnosti, a ve vzájemné konfrontaci názorů jednotlivých spisovatelů poukázat na různorodost pojetí a zdůrazňování specifických prvků tohoto procesu. Tyto názorové postoje lze rozdělit na tři odlišné, nikoliv však zcela protikladné koncepce. Anna Housková ve své studii *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a románech* rozlišuje dvojí koncepci, harmonickou a dramatickou.¹ V rámci harmonického pohledu na kultury je kladen velký důraz na otázku přijetí veškerých podnětů a na kulturní míšenectví obecně. Představiteli tohoto pojetí jsou například Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, José Vasconcelos, ale i Alejo Carpentier či José Lezama Lima. Druhá koncepce, dramatická, je založena na heterogenním vrstvení kultur, v němž jednotlivé kulturní složky nesplývají. Počátky tohoto přístupu lze vysledovat už v díle argentinského spisovatele Dominga Faustina Sarmienta, ve 20. století tento koncept přejímají především José Carlos Mariátegui, José María Arguedas či Augusto Roa Bastos.

Náš přístup navazuje na uvedenou klasifikaci, avšak s jistými rozdíly, které se projeví v konkrétním rozboru esejistických děl šesti hispanoamerických spisovatelů.

Harmonická koncepce je zřetelná v eseji Mexičana Alfonse Reyese „Vidina Anáhuaku“ („Visión de Anáhuac“), v němž spisovatel nalézá společné rysy původní

¹ Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a románech*. Praha: Torst, 1998, s. 26-30.

(předkolumbovské) a moderní kultury a konstatuje míšení obou rovin. Obraz indiánské kultury je převážně idylický, pro moderní společnost obohacující. Naopak opomíjeny nebo zkrášlovány jsou takové rysy, které by indiánskou kulturu a její tradice charakterizovaly negativně, jako krutou či barbarskou. Snaha o nalezení harmonie má v případě Reyesova textu podobu míšení kultur, tradic evropské a indiánské.

V rámci druhé koncepce, dramatické, jsou v této práci rozlišeny dva pohledy. Představiteli čistě konfrontačního, tedy dramatického pohledu na setkávání kultur jsou peruánští spisovatelé Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui a José María Arguedas, jehož dílo však do této koncepce spadá jen částečně, jak vyplývá z podrobnějšího rozboru. Tito esejisté poukazují na konfrontaci dvou světů, kde se kultura původní a současná nacházejí v protikladu, jsou neslučitelné a žijí nezávisle na sobě, jedna vedle druhé. Záměrem není nalézt harmonické propojení kultur, ale na základě analýzy současného stavu představit diagnózu moderní společnosti a přispět k lepší budoucnosti. Indiánské kultury jsou zde vesměs chápány jako ohrožené a tito spisovatelé také vyjadřují znepokojení nad jejich budoucností.

Třetí přístup, který je pro účely této práce vydělen z koncepce dramatické, je charakteristický pohledem na kultury jako na jednotlivé vrstvy společnosti. Můžeme jej nalézt v díle Mexičana Octavia Paze a u paraguayského spisovatele Augusta Roy Bastose. Také oni se domnívají, že kultury společně existují v jednom prostředí, avšak nikoliv v podobě izolovaných jednotek (koncepce dramatická), ani ve vztahu vzájemného míšení (koncepce harmonická). Oproti myšlence splývání kultur mají o něco blíže k představě odlišnosti kultur, jako tomu je u autorů dramatické koncepce, avšak na rozdíl od nich nevidí tyto kultury jako dvě oddělené skupiny, ale chápou je jako součást procesu vrstvení, ve kterém se kultury skládají postupně na sebe, přičemž jednotlivé prvky z dávných kultur prostupují do těch nových. Od představitelů dramatické koncepce se tedy Paz a Roa Bastos liší v tom, že nechápou kultury čistě v opozici jedné proti druhé, ale v podobě vrstev kladených na sebe, které jsou propustné. V tomto smyslu se projevuje společný rys s koncepcí harmonickou, avšak nedochází zde k plnému splývání kultur, jako spíše k trvalému a ne vždy zřetelnému kontaktu a vzájemnému ovlivňování.

Esejisté, kteří se zabývají přítomností indiánského kulturního dědictví, vycházejí ze společného postoje, že toto dědictví je živé a existuje tedy i návaznost na indiánské tradice v současných hispanoamerických společnostech, v jejich kultuře, myšlení a povaze. Liší se však v tom, zda se jim jeví možnost soužití předhispánských a evropských

tradic jako míšení nebo splývání kultur (A. Reyes), či zda na toto soužití nahlíží spíše jako na existenci kultur paralelně vedle sebe (M. González Prada, J. C. Mariátegui, J. M. Arguedas), případně jako na jednotlivé vrstvy poskládané jedna na druhou (O. Paz, A. Roa Bastos).

Tyto jednotlivé pohledy budou v této práci zkoumány odděleně, avšak s vědomím společných rysů, které mezi nimi lze nalézt. Dílo Manuela Gonzáleze Prady spadá do období přelomu 19. a 20. století a z hlediska chronologického pořádku by tedy mělo být studováno jako první, v této práci je však při studiu jednotlivých pojetí uplatněno kritérium názorové podobnosti esejistů a myšlenková jednota skupin. Z tohoto důvodu se práce nejprve zaměří na Alfonse Reyese, zastávce myšlenky splývání kultur, na nějž navážou spisovatelé koncepce dramatické, a to v obou jeho polohách – neslučitelnosti a vrstvení kultur.

Předmětem zkoumání této práce jsou díla esejistická, a to především proto, že esej má v rámci hispanoamerické literatury dlouhou historii, a tedy i významné postavení. Eсей byl již ve své rané, tzv. „protoesejistické“² podobě přítomen v Latinské Americe od dob, kdy byla objevena a posléze dobyta španělskými conquistadory, a byl tak svědkem formování nové společnosti od samého počátku. Především pak od 19. století, v době bojů za nezávislost, vzrostl význam esejistických děl, kdy sloužily potřebě definovat svébytnost jednotlivých států, ale i společnou hispanoamerickou kulturu a společnost. Eсей se svou autentičností, schopností přímo reagovat na aktuální společenské dění a poskytnutím otevřeného prostoru pro debatu a (sebe)reflexi ukázal být v hispanoamerickém prostředí přirozeným prostředkem k promýšlení otázek tradice a identity. Společenská funkce eseje je jednou stránkou; následující část práce se bude v obecnější rovině věnovat jeho formě a umělecké hodnotě.

² Termín „protoesejistické“ formy eseje („las formas *proto-ensayísticas*“) používá Fernando Aínsa v kontextu hispanoamerické literatury pro označení textů z období conquisty a kolonie, které ještě nejsou eseji v moderním slova smyslu, ale obsahují jeho rysy. Aínsa, Fernando. „Función crítica y estética del ensayo hispanoamericano“. *Revista de Occidente*, 2006, n. 301, s. 60.

Specifičnost eseje

Povaha eseje

Jedním z charakteristických rysů eseje je přítomnost autora v textu, tedy zviditelnění a zdůraznění autorského „já“. Michel de Montaigne, jenž je považován za zakladatele eseje, postavil toto autorské „já“ do popředí v procesu umělecké tvorby a od konce 16. století se esej stává neoddělitelným od esejisty. Subjektivita ovšem nevychází jen z toho, že text je psán v první osobě, ale že v díle je patrný proces niterného a subjektivního promýšlení otázek a problémů, které tvoří jednu z jeho základních složek. Protoesejistické texty se právě v tomto rysu liší, jelikož autorský subjekt získává svou svébytnost a důležitost až teprve v eseji moderním.

Individuální pohled a subjektivita jsou pevně spojeny se specifickým uměleckým ztvárněním. Nejen esejistovy úvahy, jejich jedinečnost a subjektivnost, ale také jejich předávání ve vlastní, osobitě podobě se stává nedílnou součástí díla. Nejde tedy jen o osobní prožívání a vlastní názory, ale především o způsob jejich formulace, neboli slovy Josého Luise Gómeze-Martíneze: „[...] jak se něco sděluje, je stejně důležité jako to, co se sděluje.“³ Jak však dodává, samotný fakt, že někdo píše eseje, ještě neznamená, že má právo nazývat se esejistou – esejista je pouze ten, kdo dokáže prostřednictvím svého stylu „zpřítomnit“ sebe sama, svůj osobitý pohled, nejen v obsahu své práce jako celku, ale také v každém jednotlivém slovu.⁴ Jinak řečeno, esejista je dobrý jen tehdy, když můžeme rozpoznat jeho styl, když promítne do eseje svou osobnost. Z tohoto důvodu je nemožné vytvořit jednotnou podobu eseje nebo jeho ideál, šablonu nebo dokonce uměleckou školu či dobový styl.

Úloha čtenáře

Autorský styl také tvoří jednu z důležitých spojnic se čtenářem. Jeho prostřednictvím esejista nejen vytváří určitou estetickou hodnotu díla, ale také komunikuje se svým publikem a vytváří s ním spojení pomocí rysů díla, které jsou pro jeho tvorbu charakteristické. Juan Marichal tento princip nazývá „voluntad de estilo“ (úsilí o styl) a vychází přitom z německého termínu „Stilwille“:

³ Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*. México: UNAM, 1992. [online]. [cit. 2012-05-15] Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/gomez/>> „[...] cómo se dice una cosa es tan importante como qué se dice.“

⁴ Ibid. [cit. 2012-05-15]

„Úsilí o styl“ je prostředkem neustálé nápodoby sebe sama a v zásadě ho lze přirovnat k vrozené lidské úloze, již antropologové nazývají *rôle*: spisovatel chce, v závislosti na situaci, zdůraznit nebo naopak zastřít své charakteristické rysy, aby mohl být „rozpoznán“ příbuznou společenskou skupinou.⁵

Totéž sice do značné míry platí pro všechna umělecká díla bez rozdílu žánrů či způsobu vyjadřování (malířství, hudba i literatura), avšak výrazně esejistickým rysem je zřetelná snaha autora komunikovat se čtenářem, a to pokud možno přímo a bezprostředně. Vztah autora a čtenáře je založen na osobitém stylu díla, ale také na upřímnosti a otevřenosti autorových myšlenek, k jejichž dalšímu promýšlení čtenáře přímo vybízí. Rozvíjením úvah esejista vtahuje čtenáře do procesu vlastního myšlení, ke čtenáři se obrací přímo, často bezprostředně, jako ke svému kolegovi, někdy až spiklenecky. Zanechává v textu odkazy a narážky, nechává vyznívat svůj text jako osobní zpověď příteli a silou své osobnosti si vytváří věrné publikum.

V procesu utváření esejistického díla je tedy zásadní role nejen autora, ale i čtenáře. Esej je dílem autora, avšak realizuje se až ve čtenáři, získává vlastní smysl až teprve tehdy, kdy je jím vstřebáno. Ten si na základě textu také utváří vlastní představu o autorovi díla. Tento implicitní autor se nemusí shodovat se skutečným, reálným autorem, podstatná je však samotná zpráva, kterou svým textem předává, a způsob, jakým ji čtenář uchopí. Slovy Gómeze-Martíneze, důležitý není autor-esejista, ale autor-čtenář.⁶

Čtenáři je tedy přenechána velká volnost v tom smyslu, jaké myšlenky z textu přijme a popřípadě dále sám rozvíjí a které nechá stranou; na druhé straně tento proces spoluvytváření díla klade na čtenáře značné nároky. Například Héctor Jaimes považuje žánr eseje za elitářský,⁷ když tvrdí, že esej více než jakékoliv jiné literární dílo vyžaduje značnou dávku přemýšlivosti, vlastního zájmu, ale také vzdělání a rozhledu, aby mohl být plně pochopen či doceněn. Esej se obrací k širšímu publiku (svou otevřenou formou, mnohdy i tematicky a také tím, že bývá publikován v novinách), zároveň ale potřebuje čtenáře vzdělanější, otevřené novým názorům a schopné kritického myšlení. Z pohledu

⁵ Marichal, Juan. *La voluntad de estilo: Teoría e historia del ensayismo hispánico*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1971, s. 16. „La ‘voluntad de estilo’ es el agente de una constante auto-imitación, y puede asimilarse finalmente a la función genética humana que los antropólogos denominan *rôle*: el escritor quiere acentuar, o atenuar, según los casos, sus propios rasgos fisonómicos para ser “reconocido” por un grupo social coétano.“

⁶ Gómez-Martínez, José Luis. Op. cit. [cit. 2012-05-15]

⁷ Jaimes, Héctor. *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2001, s. 15.

čtenáře atraktivní možnost spoluvytvářet dílo tedy vyžaduje i aktivní přístup, který je posilován dialogickým charakterem eseje, snahou esejisty o vytvoření (a udržení) komunikace. Dochází tak ke vzniku úzkého vztahu mezi čtenářem a esejistou. Čtenář má možnost vybrat si nejen takové eseje, které ho přitahují tématem, ale především podle autora, jeho osobnosti a názorů, které jsou mu blízké. Podle Gómeze-Martíneze je u esejisty důležitý jeho lidský rozměr, síla jeho osobnosti, a proto je logické a často i přímo nezbytné, aby byl esejista ve svém díle viditelný a ve svých názorech otevřený.⁸

Fragmentárnost eseje

Tématem eseje může být cokoliv, co autora podnítl k zamyšlení – může jít o běžné jevy každodenního života stejně jako o hluboké úvahy o jeho podstatě. Esej však ukazuje myšlenku v jejím zrodu a vývoji a tento proces je stejně důležitý jako myšlenka sama. Pro esej je tedy příznačná subjektivnost, upřímnost a otevřenost, s nimiž autor textu sděluje své myšlenky, avšak tyto myšlenkové pochody nemusí být nutně logicky či chronologicky uspořádané. Neuspořádanost a s ní související fragmentárnost není závadou eseje, ale je jeho součástí a vyplývá z povahy tohoto literárního útvaru. Obsahem eseje je promýšlení určitého tématu či problému, přičemž myšlenky mohou být – stejně jako v běžných mimoliterárních úvahách – zaznamenávány bez logické struktury, v nepřesném sledu, pouze tak, jak přicházejí a jak je nahrazují či doplňují myšlenky jiné, a mnoho z těchto úvah zůstává nedorečeno. V tomto procesu je opět důležitá role čtenáře, jenž je nucen myšlenky uchopit a zpracovat sám, promýšlet je, nebo je ponechat stranou bez povšimnutí. Tento rys zmiňuje například José Ortega y Gasset, když v *Meditacích o Quijotovi* obhajuje nesystematičnost eseje:

Tím spíše se přidržíme tohoto stylu v žánru eseje, kde není nutné, aby čtenář přijímal ideje jako hotové pravdy, přestože pro autora jsou vědeckým přesvědčením. Já pouze nabízím *modi res considerandi*, nové možné způsoby pohlížení na věci. A pobízím čtenáře, aby si je sám vyzkoušel; aby si ověřil, zda skutečně přinášejí plodné vize; aby tak sám na základě své intimní nefalšované zkušenosti dokázal, co je v nich pravdy a co omylu.⁹

⁸ Gómez-Martínez, José Luis. Op. cit. [cit. 2012-05-15]

⁹ Ortega y Gasset, José. *Meditace o Quijotovi*. Přel. Martina Mašínová. Brno: Host, 2007, s. 15-16.

Aktivní role čtenáře je posilována faktem, že je sám nucen sestavovat smysl díla z jednotlivých myšlenek mnohdy rozesetých v celém textu. Jak upozorňuje Fernando Aínsa, zdánlivá nepřehlednost či neuspořádanost má také svůj vnitřní řád, jenž je řádem estetickým, nikoliv logickým, řádem uměleckým spíše než tematickým. Tento vnitřní řád pak odhaluje rukopis a umělecký styl jednotlivých autorů a dává jejich dílům originalitu.¹⁰

Fragmentárnost eseje je v zásadě zapříčiněna přirozeně neuspořádanou povahou myšlenek a snahou podněcovat, inspirovat k dalším úvahám, vlastním názorům a interpretaci a logicky tak stojí v protikladu k tendenci nabízet jednoznačná stanoviska a řešení. Také Theodor Adorno chápe fragmentárnost jako základní rys tohoto literárního žánru, a zároveň jako prvek, který odhaluje jeho kritickou povahu a odlišuje jej od přímočaré logické metody: „Esej se neřídí uspořádanými pravidly hry vědy a teorie, podle nichž se, jak tvrdí Spinoza, řád věcí shoduje s řádem myšlenek.“¹¹ Eseji jsou naprosto cizí jakékoliv definice a jasně formulované postupy; proto se zde nevyskytují pevně stanovené pojmy tak, jak je využívá například filozofie. Význam není stavěn na základě konceptů, ale na základě kontextu celého díla. Rozdíl mezi vědeckým a uměleckým, popisným a imaginativním přístupem vystihl španělsko-paraguayský spisovatel Rafael Barrett slovy: „[...] logika vede k pravdě, ale k dosažení skutečnosti je bezmocná.“¹²

Esej jako nástroj kritiky

Esej zároveň svou neuspořádanou povahou nabízí možnost kritiky systému, přičemž otázka kritického zkoumání a zpochybňování je nejen jeho vlastností, ale i povinností. Ačkoliv může být eseji vytýkána roztříštěnost, podle Adorna je to naopak jeho silná stránka – esej se nesnaží být vyčerpávající a naopak zdůrazňuje svou diskontinuitu, mezery. Svým „váháním“ a nejednoznačností zpochybňuje nejen sám sebe, ale i nekriticky přijímané pravdy, dokonce samotný pojem pravda. Proti představě světa jako jednoduchého, vysvětlitelného útvaru staví nejistotu a možnost. Fragmentárností, která odhaluje nezávislost ducha, esej nutně provokuje a vytváří si tak nepřátele z řad

¹⁰ Aínsa, Fernando. Op. cit., s. 73.

¹¹ Adorno, Theodor W. „El ensayo como forma.“ In *Notas de literatura*. Barcelona: Ariel, 1962, s. 19. „El ensayo no obedece a la regla del juego de la ciencia y de la teoría organizadas según la cual, como dice la proposición de Spinoza, el orden de las cosas es el mismo orden de las ideas.“

¹² Barret, Rafael. „Filosofía de altruismo.“ In *Obras completas*. Asunción: RP-ICI, vol. II, s. 341-347. Citováno podle Aínsa, Fernando. Op. cit., s. 64. „[...] la lógica conduce a lo verdadero, mas para llegar a lo real es impotente.“

dogmatiků. Je to tedy žánr do značné míry nepohodlný, pro mnohé možná i nebezpečný pro svou nepoddajnost a neuchopitelnost; nezřídka proto může být označován za žánr nejen elitářský, ale i sektářský nebo kacířský.

Tato vlastnost eseje (nepoddajnost, vůle jít proti proudu) ostatně vyplývá již z jeho označení, na které poukázal Georg Lukács. Sám název „esej“ ve smyslu pokus, zkouška v sobě ukrývá jistou skromnost, avšak zároveň hrdost.¹³ Touto zdánlivou skromností, za níž se ukrývá hrdý a možná nadřazený postoj, ukazuje svou spřízněnost s ironií – také ironie je prostředek, který umožňuje odhalení hlubší pravdy skrze předstírání nevědomosti, raději klade otázky než jednoznačná tvrzení. Belén Hernándezová Gonzálezová, jež se zabývá shodnými rysy eseje a komedie či ironie, je nalézá ve třech bodech: negativita, kritický přístup a spolupráce čtenáře.¹⁴ Podle této úvahy se negativita se projevuje prostřednictvím smíchu; smích nebo úsměv symbolizují špatné úmysly, jsou tu chápány jako zástěrka pravých pocitů – opět je tedy lze vnímat jako paralelní funkci ironie („říkám něco jiného, než si myslím“). Od Aristotela byla komedie vnímána jako podružný žánr spojený s nízkými vrstvami společnosti a byla spojována s opovržením a s ošklivým. Komické je chápáno jako součást lidové kultury, a tedy jako okrajové. Z lidové kultury však vychází karneval, který využívá této zdánlivé slabiny – z podřadného činí nástroj ke kritice nadřazeného, pod ochranou masky nabízí možnost vysmívat se i běžně nedotknutelnému, obsahuje subverzivní prvky a pocit osvobození. Také ironie funguje jako prostředek kritiky a má demytizační funkci, když vytváří odstup od dosud přijímaného objektu a odhaluje skrytou pravdu, přičemž to, co bylo dříve považováno za pravdivé, se ukazuje jako falešné a naopak. Komedie však zůstává neúplná bez příjemce, který by byl schopen dekodovat smysl zprávy. Tento příjemce musí nejen odhalit skrytý význam řečeného, ale zároveň jej dát do souvislosti s kontextem: „[esej] si dokáže získat příjemce, od něž požaduje spolupráci, aby překonal zažitě myšlení prostřednictvím iracionálního a paradoxního.“¹⁵

Význam komična a ironie pro esej je tedy podle Hernándezové Gonzálezové zásadní – umožňuje nahlédnutí určité otázky z odstupu nebo z odlišného úhlu pohledu. Pro esej je příznačný, stejně jako pro komedii či ironii, kritický a subverzivní přístup a neobejde se

¹³ Lukács, Georg. „On the Nature and Form of the Essay.“ In *Soul and form*. Cambridge: MIT Press, 1974, s. 9.

¹⁴ Hernández González, Belén. „El ensayo como ficción y pensamiento.“ In *El ensayo como género literario*. Cervera, V., Hernández, B., Adsuar, M. D. (eds.). Murcia: Universidad de Murcia, 2005, s. 161-162.

¹⁵ Ibid., s. 164. „[el ensayo] consigue atraer al receptor y pide su complicidad para superar el pensamiento instituido incluso a través de lo irracional o paradójico.“

bez čtenáře v roli spiklence a spolutvůrce smyslu. Chápání ironie v sokratovském smyslu, tedy vědomí vlastní omezenosti a vlastních limitů coby výchozího bodu pro kritické uvažování a hledání pravdy, je pak nejvlastnějším povahovým rysem eseje.¹⁶

Esej jako cesta poznání

Esej je žánr bytostně úvahový a zároveň je v tomto směru specifický tím, že podněcuje přirozený sklon k poznávání, které je lidstvu vlastní odedávna. Svým dialogickým charakterem a zřetelným vztahem mezi autorem a příjemcem zprávy navazuje na tradiční úlohu jazyka, kde dialog slouží coby způsob poznání, a jeho odkaz tak lze vztáhnout až k samým základům ústní tradice. Ačkoliv jde o žánr z hlediska pojmenování a klasifikace relativně mladý, potvrzuje tímto předpoklad, že jeho kořeny sahají mnohem dále. Tento přístup zastává například Liliana Weinbergová, která dovádí esej až k podstatě jazyka a komunikace:

Jestliže esej existoval již před esejem, není snad tím pravým důvodem to, že činnost, kterou esejista provádí, je činností společnou pro celou lidskou zkušenost a je určitým způsobem přítomna v samotném jazyce, nebo ještě lépe v konfrontaci mezi jazykem a kontextem? ¹⁷

Snahou dobrat se smyslu, nebo o něm alespoň uvažovat, se esej může blížit i mýtu¹⁸ – také se dotýká vztahu mezi lidstvem a přírodou a pokouší se postihnout smysl existence. Na druhé straně ačkoliv je předmětem zájmu eseje stejná nebo podobná otázka jako v případě mýtu, esej není mýtotvorný, nezakládá nové „teorie“ ani předpoklady, spokojuje se jen s úvahou. Někdy může naopak překvapit svou demytizační funkcí, mnohem snáze boří mýty a zažitě představy, než utváří nové. Ani to však neznamená, že by byl pouze prvkem bořitelským, esej je výjimečný právě tím, že vybízí k hledání nějakého východiska – nenabízí sice řešení, ale možnost přemýšlet o něm.

Esej je tedy ze své podstaty žánr problematizující, podněcuje k přemýšlení a inspiruje k úvahám. V tomto aspektu to je žánr nadčasový, protože umožňuje kriticky zkoumat

¹⁶ Ibid., s. 167.

¹⁷ Weinberg, Liliana. *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: UNAM, 2001, s. 72. „Si existía ya ensayo antes del ensayo, ¿no se deberá esto tal vez a que la operación que lleva a cabo el ensayista es una operación universal en la experiencia humana, y está de algún modo implícita en el lenguaje mismo, o mejor, en la confrontación entre el lenguaje y el contexto?“

¹⁸ Viz např. Jarauta Marion, Francisco. „Para una filosofía del ensayo.“ In *El ensayo como género literario*. Cervera, V., Hernández, B., Adsuar, M. D. (eds.). Op. cit., s. 39.

témata, která jsou charakteristická nejen pro konkrétní období, ale která se týkají lidstva celkově. Jak podotýká Gómez-Martínez, esejista sice uvažuje o přítomnosti, zároveň se však opírá o minulost a přeje si skrze pochopení současného stavu předvídat budoucnost.¹⁹ Fernando Aínsa potvrzuje tuto myšlenku příkladem z hispanoamerického prostředí – i když tamní esejistická díla vycházejí z minulosti, ať již národní či kontinentální, mnohem více se zaměřují do budoucnosti, nabízejí různá řešení či vize, nadějná očekávání. Minulost je tak dle jeho názoru přítomna v současnosti a odhaluje určité možnosti, čeho je třeba v budoucnosti dosáhnout nebo jaké hodnoty vytvářet. Esejista je tedy z etického hlediska jakýsi reformátor a osobnost, jež je schopna společnost změnit nebo ovlivnit její vývoj. Aby si však esej zachoval svou jedinečnost, nesmí sklouznout k dogmaticčnosti a programovému řešení problémů. Principem eseje, a to nejen hispanoamerického, by tedy vždy měly zůstat návrh, možnost, pravděpodobnost.²⁰

Esej a další literární žánry

Esej má svá specifika, kterými se liší od ostatních literárních či neliterárních děl. Otázkou však zůstává, zda a do jaké míry ho můžeme považovat za čistě samostatný literární žánr, zda lze vůbec určit jeho počátek a zda je možné vyslovit nějakou jednoznačnou definici eseje.

O eseji jakožto samostatném literárním útvaru se začíná mluvit od vydání díla Michela de Montaignea roku 1580. Jako v případě většiny pokusů o systematizaci a kategorizaci však jde o poměrně umělou časovou hranici, která je postavena především na existenci samotného termínu „esej“. Je nepochybné, že i před Montaignem se objevovaly texty podobného charakteru. Fakt, že tyto předchozí, protoesejistické texty nebyly z hlediska stylu naprosto identické s Montaignevým dílem, však nemůžeme považovat za důkaz neexistence eseje jakožto způsobu tvorby ještě před rokem 1580. Do doby, než se začal používat termín „esej“, se takovýmto textům říkalo v různých prostředích různými názvy – diskurs, pojednání, úvaha apod. Původ eseje je tedy mnohem starší a pouze počátek eseje jakožto označení pro samostatnou kategorii můžeme spojovat s dílem Michela de Montaignea. Názor, že není možné opírat se pouze o samotné označení „esej“ při pokusech o charakterizaci této skupiny literárních děl, potvrzuje i fakt, že mnozí

¹⁹ Gómez-Martínez, José Luis. Op. cit. [cit. 2012-05-15]

²⁰ Aínsa, Fernando. Op. cit., s. 70-71.

významní esejisté, jako José Ortega y Gasset nebo Jorge Luis Borges, nepoužívali pro svá díla termín „esej“, ale meditace („meditaciones“), respektive pátrání („inquisiciones“). Nejednoznačnost v označování se tedy netýká jen protoesejistických děl, ale i literárních útvarů z období po Montaigneovi.

I přes existenci literární kategorie je pokus definovat esej nebo zařadit jej do rámce literárních žánrů nesnadný úkol, a to především vzhledem k povaze eseje, jež je nestálá, u každého autora proměnlivá a značně individuální. Navíc, jak podotýká Gómez-Martínez, stalo se neblahým zvykem označovat termínem esej vše, co se vymyká tradičním literárním žánrům,²¹ což má za následek další rozostření žánrových hranic eseje. Nejčastěji bývá označován za součást prózy, například John Skirius tvrdí: „Pokud rozdělíme literaturu na tři základní druhy – próza, poezie a drama –, pak je esej žánrem prózy nefikční, jenž se často uchyluje k básnickým postupům, prvkům fikce a, méně obvykle, k dramatickým prostředkům.“²² Obdobný přístup lze nalézt i v slovníkových definicích eseje,²³ které se však vyznačují jistou schematičností, k níž logicky dochází ve snaze o co nejstručnější a zároveň nejvýstižnější definici. Na druhé straně není neobvyklé setkat se s pojetím eseje coby samostatného literárního druhu, tedy na stejné úrovni vedle prózy, poezie a dramatu. Tak je esej charakterizován u mnohých hispanoamerických literárních vědců, mezi něž patří například zmíněný Gómez-Martínez.²⁴

Objevují se však i zcela odlišné pokusy o klasifikaci žánrů. Pedro Aullón de Haro navrhuje rozdělení na tři hlavní skupiny: 1. umělecké žánry („géneros artísticos“), kam řadí prózu, poezii a drama, 2. odborné žánry („géneros científicos“) a 3. esejistické žánry („géneros ensayísticos“), které dále dělí na žánry tematicky neurčené („géneros temáticamente no determinados“), eseje („ensayos“) a na žánry tematicky určené („géneros temáticamente determinados“).²⁵ Aullón de Haro tedy především vyděluje esej ze skupiny děl čistě literárních, uměleckých, a zasazuje ho do vlastního žánrového rámce, na pomezí umění a odborné literatury.

²¹ Gómez-Martínez, José Luis. Op. cit. [cit. 2012-05-15]

²² Skirius, John (ed.). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, s. 11. „Si la literatura puede dividirse en tres géneros básicos – prosa, poesía y drama –, entonces el ensayo es un subgénero de la prosa a saber, prosa de no-ficción, que con frecuencia se acerca a las técnicas poéticas, los elementos de la ficción y, más raramente, a los efectos dramáticos.“

²³ Např. Peterka, Josef. „Esej“. In *Encyklopedie literárních žánrů*. Mocná, D., Peterka, J. a kol. Praha – Litomyšl: Paseka, 2004, s. 175. Základní definice zde zní: „Kratší próza argumentativního typu, skýtající zážitek z původní, subjektivně laděné reflexe závažného tématu.“

²⁴ Gómez-Martínez, José Luis. Op. cit. Dále také např. Aínsa, Fernando. Op.cit.; Jaimes, Héctor. Op. cit.; Oviedo, José Miguel. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza, 1991.

²⁵ Aullón de Haro, Pedro. *Teoría del ensayo*. Madrid: Verbum, 1992, s. 103.

Také José María Pozuelo Yvancos se brání automatickému zařazování eseje do tradičního žánrového dělení a přiklání se spíše ke koncepci žánru coby specifického stylu, který obecně nazývá „la escritura del yo“²⁶. Další teoretikové pojetí eseje jako samostatného literárního žánru zpochybňují nebo dokonce popírají. Juan Marichal k tomu tvrdí: „[...] neexistují eseje, ale esejisté. Ve skutečnosti jde spíše než o žánr o literární *postup* [...]“²⁷ Marichal zdůrazňuje individuální přístup každého esejisty a jeho osobitý styl klade nad žánrová specifika. Esej sice může mít definovanou formu, ale vlastní způsob tvoření je vždy tím určujícím pro každé jednotlivé dílo. Obdobně se k možnosti definování staví i Miroslav Petříček a v podstatě všichni, kdo esej staví na pomezí žánrů:

Esej je, a to většinou zcela záměrně, protože nutně, polemikou s uzavřeností standardních teoretických žánrů: pojednáním, rozpravou, zkoumáním, *Abhandlung*, *dissertatio*, *inquiry*. Žánr je určitá organizace látky, rámec či osnova, a tedy nutně eliminuje; esej naproti tomu je forma příslovečně ne-systematická, což znamená, že se nechce nechat předem omezovat žánrem jakožto rámcem; proto také nemusí vést k nějakému jasně formulovanému závěru; je to skutečně *pokus*, jehož závěrem je jeho provedení.”²⁸

Nezařaditelnost eseje je tak dávána do přímé souvislosti s jeho vlastní povahou. Úvaha, že obě složky, forma a obsah, stejnou měrou určují povahu díla, je blízká i Ortegoví, který říká: „Forma je tímtež, čím byl obsah [...] Literární žánry tedy na rozdíl od klasických poetik pojmám jako určitá radikální, navzájem nereprodukovatelná témata, skutečné estetické kategorie.“²⁹ Tato estetická témata, tedy literární žánry, jsou pak „široké úhly pohledu na klíčové aspekty lidského světa.“³⁰ Žánr je v tomto smyslu vždy určitý způsob nazírání světa, jenž je zcela závislý jednak na umělci, ale i na okolní situaci.

²⁶ Pozuelo Yvancos, José María. „El género literario ‚ensayo‘.“ In *El ensayo como género literario*. Cervera, V., Hernández, B., Adsuar, M. D. (eds.). Op. cit., s. 182.

²⁷ Marichal, Juan. Op. cit., s. 19. „[...] no hay ensayos sino ensayistas. Estamos, en realidad, más que ante un género, ante una *operación* literaria [...]“

²⁸ Petříček, Miroslav. „Esej jako metoda.“ In týž (ed.). *Moderní svět v zrcadle literatury a filosofie*. Praha: Hermann & synové, 2011, s. 42.

²⁹ Ortega y Gasset, José. Op. cit., s. 65.

³⁰ Ibid., s. 65.

Esej, umění a věda

Debaty o možné definici eseje a jeho zařazení či přirovnání k dalším literárním žánrům jsou sice relevantní, avšak ne vždy vedou k jednoznačné odpovědi. Nejasnosti se netýkají jen toho, jaké jsou hranice literárních žánrů, ale také otázky, zda esej je vůbec možné řadit mezi umělecká díla, nebo spíše do literatury odborné, například k filozofii. Mezi žánry, k nimž má esej nejblíže, ať již umělecké či odborné, bývá zmiňován například filozofický dialog, kritická stať, traktát, polemika, didaktická próza, článek, fejeton, studie, přednáška, manifest, aforismus a další. Je nepochybné, že esej, stejně jako celá tato skupina žánrů, patří na pomezí beletrie a literatury odborné. S určitými žánry krásné literatury (například s dopisem, deníkem nebo vyznáním) esej může mít společnou formu a také z hlediska stylu je blízký beletrii. I když jsou jeho tématem nezdědka odborné otázky, styl eseje je charakteristický odklonem od akademismu k literárnímu zpracování, jež je estetizované, vyznačuje se bohatým, někdy až květnatým slovníkem a využívá literární postupy, odkazy na další texty (ať již jen samotnými náznaky nebo přímo citáty). Podle Gómeze-Martíneze je esej v próze tím, čím je lyrika v poezii.³¹

Na rozdíl od uměleckých děl si ale esej nemůže dovolit uniknout do čistě fikčního světa, vztahuje se ke skutečnosti a využívá dostupná fakta. Poznávací účel a nárok na pravdivost tedy spojuje esej s odbornou literaturou, avšak od ní se zase odlišuje tím, že není přísně svázán logickým postupem a objektivitou. Například Ortega y Gasset své eseje charakterizuje slovy:

Tyto *Meditace* nespoutané erudicí – a to i v nejlepší smyslu toho slova – jsou nesený filozofickými zájmy. Byl bych nicméně čtenáři vděčný, kdyby od nich neočekával příliš mnoho. Nejsou filozofií, tj. vědou. Jsou to zkrátka eseje. A esej je věda minus výslovný důkaz.³²

V eseji chybí vědecké dokazování a naopak individuální stanoviska a důraz na osobní zkušenost jsou nejen zajímavou součástí díla, ale i přímo podmínkou pro jeho existenci. Co však může být rysem, který esej ještě výrazněji odlišuje od odborných děl, je „neužitečnost“ díla, někdy i záměrně deklarovaná. Esej nevzniká za nějakým konkrétním a předem daným účelem, ani jeho směřování není dané. Výsledné dílo podléhá průchodu

³¹ Gómeze-Martínez, José Luis. Op. cit. [cit. 2012-05-15]

³² Ortega y Gasset, José. Op. cit., s. 15.

myšlenek esejisty, které buď od začátku plynou zcela bez cíle, nebo mohou svůj směr mnohokrát stočit.

Také Theodor Adorno zdůrazňuje příbuznost eseje s uměním na základě formy, která je neomezená, avšak esej na rozdíl od umění používá konkrétní koncepty a snaží se dosáhnout pravdy, jakkoliv tento pojem může být relativní. Ve prospěch samotných pojmů a faktů však nelze redukovat svébytnou uměleckou formu eseje, jelikož pak hrozí, že se z esejů stanou pouhé plytké texty opakující klišé a známá fakta. Esej se musí ptát, kriticky zkoumat a zpochybňovat a tento zásadní rys jeho povahy určuje také formu díla.³³

Problematiky vztahu eseje a skutečnosti se dotýká Héctor Jaimes, jenž charakterizuje esej jako žánr, který má velice blízko jak k filozofii, tak k hermeneutice či kritice. Zároveň však potvrzuje názor, že jde o žánr literární, jelikož obraz, který esejista svým dílem tvoří, neexistuje v konkrétním slova smyslu, ale pouze v podobě myšlenek, úvah, které autor rozvíjí nebo naznačuje. „Skutečnost“, kterou umělecké dílo zobrazuje, se tedy nerovná známé či poznatelné realitě, ale je omezena na samo dílo. Vnímání tohoto obrazu je pak závislé na konkrétní době, čtenářích, jejich zkušenostech či představách: „[...] ani esej, ani historie, ani román neobsahují absolutní pravdy, spíše však vytvářejí částečné pravdy a možné světy.“³⁴

Také pro Fernanda Aínsu je esej nejednoznačný a nazývá ho útvarem míšeneckým, v němž se mísí nejen rozličné myšlenky, asociace, témata, ale i styly a žánry. Z hlediska žánrové příbuznosti má podle jeho názoru esej velmi blízko k žurnalistice, což také pomohlo jeho všeobecnému rozšíření v Latinské Americe a široké oblibě. Aínsa zároveň staví esej jak na pomezí žurnalistiky a filozofie, tak na hranici mezi filozofií a literaturou. V rámci literatury se žánrově blíží prozaickým dílům, jako je povídka či román; jako příklad Aínsa uvádí díla spisovatelů Carlose Fuentes, Ernesta Sábata nebo Rómula Gallegose, v jejichž románech jsou esejistické tendence více či méně zřetelné. Esej je v zásadě útvar se silnou narativní složkou, ale ještě více v něm převládá prvek úvahový. V některých esejích nabývá umělecké ztvárnění na důležitosti do takové míry, že se stávají díly převážně imaginativními. To je případ mnohdy žánrově obtížně zařaditelných děl Jorge Luise Borgese, ale i esejů Octavia Paze či Aleja Carpentiera.³⁵

³³ Adorno, Theodor W. Op. cit., s. 14-15.

³⁴ Jaimes, Héctor. Op. cit., s. 18. „[...] ni el ensayo, ni la historia, ni la novela contienen verdades absolutas; crean, más bien, verdades parciales y mundos posibles.“

³⁵ Aínsa, Fernando. Op. cit., s. 73.

Žánrové míšení je obecně, ačkoliv ne zcela výlučně, charakteristické pro moderní literaturu a esej právě v tomto míšení hraje ústřední roli. Jak konstatuje Josef Peterka: „Specifickým jevem 20. století je esejizace fikční prózy, projevující se celkovou intelektualizací stylu nebo i prokládáním narace samostatnými esejistickými texty.“³⁶ Eсей se svou fragmentární povahou a neuspořádaností navíc staví proti představě „velkého díla“, proti obrazu autonomního umělce-tvůrce a ideálu jediného a pravdivého smyslu díla. Lze tedy usuzovat, že esej odráží stav postmoderní doby – nejen krizi velkých příběhů, ale i uceleného, vědeckého zkoumání a přemýšlení a absolutních, nezpochybnitelných hodnot. Na druhé straně esej nelze jednostranně spojovat pouze s postmoderním přístupem; jeho existence je patrná v celé historii moderní literatury a u každého autora nabývá odlišné podoby. Trvalá je také jeho společenská funkce, jež je daná zaměřeností na čtenáře – esejista komunikuje se čtenářem, nutí ho uvažovat a myšlenky dále šířit nebo o nich jen diskutovat se svým okolím, čímž dílo získává nezastupitelnou společenskou hodnotu.

Eсей je žánrově nezařaditelný a otázka, zda je možné jej jednoznačně definovat, tedy zůstává otevřená. Nachází se v neustálém protikladu k jiným literárním nebo odborným útvarům a sám o sobě je neuchopitelný. Jeho definice nikdy není úplná, je možné k ní stále něco přidávat a upřesňovat ji, také protože každý esejista vytváří jeho vlastní specifikum. Podstatou eseje je promýšlet témata za použití různých literárně stylistických prostředků a se zřetelným uměleckým záměrem, avšak není žánrem čistě uměleckým, stejně jako není žánrem odborným. Hraniční a interdisciplinární charakter eseje je tedy zřetelný, avšak tento rys jej neoslabuje a dává mu možnost nabídnout jinou reflexi skutečnosti, která je mnohostranná a mnohohrstevnatá. Zdá se tedy, že esej bude i přes veškeré snahy o vyčerpávající klasifikace stát vždy na rozhraní. Platí o něm slavný výrok mexického spisovatele Alfonse Reyese, podle nějž je esej „žánrový kentaur“, v němž je od každého něco. Je nepostižitelný, a v tom se shoduje se svou podstatou – podobně jako jeho vlastní definice je trvale neukončený, otevřený a vybízející k zamyšlení.

³⁶ Peterka, Josef. Op. cit., s. 178.

Reflexe indiánského světa v hispanoamerickém eseji 20. století

Stejně jako existují snahy začlenit hispanoamerickou kulturu do sféry západní civilizace a pojmenovat jejich společný vztah, objevují se podobným způsobem i úvahy namířené druhým směrem, jejichž záměrem je analyzovat a pochopit soužití kultur původních domorodých obyvatel tohoto kontinentu a kultur mladších, vzniklých na základě příchodu evropských dobyvatelů a později přistěhovalců. Ať se jedná o kultury ohraničené národním měřítkem (např. kultura peruánská, mexická apod.) nebo pojímané kontinentálně (hispanoamerická jako celek), otázka vzájemného vztahu a vlivu jednotlivých kultur zůstává táž: jakým způsobem je tento mezi-civilizační, mezi-kulturní vztah chápán uvnitř samotných společenských celků, jichž se bezprostředně týká.

Hledání a nalezení odpovědi závisí na způsobu řešení těchto otázek – je možné odmítat jakýkoliv vzájemný vztah, nebo naopak nadhodnocovat vliv jedné kultury. Jakkoliv obě představy neodrážejí skutečný stav, jsou svým způsobem přitažlivé, především díky jednoznačným odpovědím, které nabízejí. Výběr třetího přístupu, představy organického a neřízeného míšení kultur, odkazuje ke složitějšímu problému, kterým je nejen otázka konceptu kultury, ale i hranice jednotlivých kultur a jejich neuchopitelnost.

Kultura může být vnímána jako abstraktní entita, která sice má své konkrétní projevy, ale ani ony neumožňují srovnání nebo hodnocení, neboť podléhají neustálému vlivu okolních kultur. Z pohledu historického patrně lze odlišit kulturu indiánskou, kupříkladu inckou, a kulturu španělskou, avšak je nemožné stanovit jejich hranice v rámci nově vznikajících národních kultur – peruánské, bolivijské či ekvádorské – jelikož obě předcházející již tvoří součást tohoto celku. Nejednoznačná je i odpověď na otázku, zda lze v případě moderních hispanoamerických společností mluvit o národu, národní identitě, a kdo je do tohoto celku zahrnutý. Pokud je pravdou, že národ je vytvořený za účelem dosažení politických nebo ideologických cílů,³⁷ je také národní identita pouhým konstruktem?

Záměrem esejistických úvah o sebeurčení však není nalézt objektivní definici národní identity, vytvořit její umělý rámec, ale postihnout niternou povahu společenství, které žije ve společném prostoru, ať již dobrovolně nebo nedobrovolně, v jakékoliv míře (dis)harmonického soužití. Pokud jsme schopni definovat určité společenství jako národ,

³⁷ Hylland Eriksen, Thomas. *Antropologie multikulturních společností*. Přel. Marek Jakoubek, Tereza Kuldová. Triton: Praha – Kroměříž, 2007, s. 37.

jeho identitu a kulturu a stanovit jeho hranice v poměru k ostatním, stojíme zároveň před úvahou, zda je možné tuto situaci zobecnit ve vztah, v němž hranice kultur rovná se hranice identity, případně zda tyto hranice mezi kulturami představují nepřekročitelnou bariéru. Otázka opozic, kulturních bariér, vstupuje do hry v souvislosti s mnohvrstevnatou a multikulturní společností, která je v hispanoamerickém prostředí skutečností. Jak poukazuje norský antropolog Thomas Hylland Eriksen, ideologie multikulturalismu zahrnuje dvojí pojetí. Dává možnost společné existenci několika různých kultur v jednom prostoru; zároveň však důrazem na jedinečnost a svébytnost každé kultury je uzavírá v jejich vlastních mantinelech, ze kterých jim v rámci zachování této jedinečnosti nedovoluje vystoupit, a dosažení rovnocenného postavení jim znemožňuje.³⁸ Multikulturalismus jako ideologie, popsáný Hyllandem Eriksenem, je však odlišný od multikulturní reality, která vzniká přirozeně a svévolně. Pro Hispanoameriku je charakteristická právě vnitřní mnohvrstevnatost, která je historicky jedinečná, avšak přes svou různorodost není selektivního rázu, vzájemně se vylučujícího, naopak jde o prvek jednotící, a to jak v rámci jednotlivých států, tak celého kontinentu. Octavio Paz tento fakt charakterizuje slovy: „Dualita není nic přilepeného, falešného nebo vnějšího, je to naše ústrojná realita; bez jinakosti není jednoty. Ba více, jinakost je projevem jednoty, je to způsob, jakým se tato jednota rozvíjí.“³⁹

Vymezení hispanoamerické kultury vychází nejen z jejích vnitřních zdrojů a podnětů, ale ustavuje se také na základě vztahu k okolí. Konfrontace, srovnávání, přijímání či odmítání tak charakterizuje vztah Hispanoameriky k USA a ke Španělsku. Vymezení samostatné hispanoamerické tvorby proto není jednoznačné. Například Rubén Bareiro Saguier se zamýšlí nad vlastní hispanoamerickou literaturou následovně:

[...] naše literatura je vyjádřena jazykem, který je definován hodnotícím dodatkem *španělský*, což je pojem, který obsahuje nepochybný historicko-politický kontext. Tradice – důležitý prvek definice – se nám zdá vzdálená, jako vypůjčená. Situaci zhoršuje neexistence hispanoamerické jednoty, tedy národní opory, kterou naopak

³⁸ Ibid., s. 27.

³⁹ Paz, Octavio. „Kritika pyramid.“ Přel. Kateřina Mašková. In *Druhý břeh Západu*. Housková, Anna (ed.). Praha: Mladá fronta, 2004, s. 237.

literatura španělská má. Když čteme Bella, Daría nebo Asturiase, očividně tak činíme s vědomím stejných základů, jako když čteme Cervantese, Queveda nebo Machada.⁴⁰

Jazyk a tradice spojuje Nový svět se Starým, avšak jak upozorňuje Anna Housková, podobnost lze nalézt i v společenské a kulturní zkušenosti obou regionů: „Pluralita perspektiv je spjatá s pluralitou kultur. Právě to je téma spojující Španělsko, historicky založené na trojí kulturní tradici, a Latinskou Ameriku, pro kterou multikultura není módním slovem, ale stáletou realitou a hlavním tématem vlastní reflexe.“⁴¹

Tato multikulturnost je patrná v soužití původních obyvatel amerického kontinentu a dalších skupin společnosti v nově se utvářejících národech, jež je předmětem esejistických děl představitelů tří odlišných koncepcí, které budou podrobněji rozebrány v následujících kapitolách.

⁴⁰ Bareiro Saguier, Rubén. „Encuentro de culturas.“ In *América Latina en su literatura*. Fernández Moreno, César (ed.). México: Siglo XXI, 1980, s. 22. „[...] nuestra literatura se expresa en una lengua que se define por la aposición calificativa de *española*, término que reviste un contexto histórico-político indudable. La tradición – elemento importante para la definición – nos resulta ajena, como un préstamo. Esto se agrava por la inexistencia de una unidad hispanoamericana, es decir, de un soporte nacional, que sí tiene la literatura española. Cuando leemos a Bello, Darío o Asturias, aparentemente lo hacemos con los mismos puntos de referencia que cuando leemos a Cervantes, Quevedo o Machado.“

⁴¹ Housková, Anna. „Ortega a Amerika.“ *Svět literatury*, XVI, 2006, č. 33, s. 23.

Harmonická vize míšenectví v díle Alfonse Reyese

Mexický spisovatel Alfonso Reyes (1889–1959) považuje stejně jako ostatní esejisté, kteří jsou předmětem této práce, dědictví jednotlivých kultur v hispanoamerickém prostředí za zásadní pro myšlenku formování národní identity. Přítomnost kultur pojímá v jejich jednotícím a harmonizujícím duchu, kde každá kultura přispívá svými aspekty k vytváření širšího celku. Jejich míšení chápe jako organický, přirozený proces, v němž indiánské dědictví hraje významnou roli. Reyes k indiánské kultuře nepřistupuje s ideologickým záměrem a ani ji neredukuje pouze na nahodilou součást vývoje moderní společnosti; pohlíží na ni skrze umění, a to až do té míry, že může nabývat jisté dekorativnosti.

Esej „Vidina Anáhuaku (1519)“ [„Visión de Anáhuac (1519)“] je zjevným příkladem myšlenky harmonického splývání, na němž se podílí i kultury předhispánské. Ačkoliv se o indiánech Reyes v dalších textech nezmiňuje nebo netvoří náplň jeho díla v takové míře, jako v tomto eseji, jejich kulturní dědictví pro něj znamená významnou součást mexické identity. Tento esej představuje Reyesovu myšlenku harmonického míšení, která dále koresponduje s jeho úvahami o americké identitě, jež rozvíjí například v textu „Poznámky o americké inteligenci“ („Notas sobre la inteligencia americana“, 1936).

Vize aztéckého světa

V eseji „Vidina Anáhuaku (1519)“ z roku 1915 zavádí Reyes čtenáře do Tenochtitlánu v době, kdy Cortés vstoupil do tohoto města. Reyes zde popisuje běžný denní ruch a rutinu obyvatel a indiánskou společnost nazírá očima jejích současníků, ať již jde o samotné indiány nebo španělské dobyvatele. Způsob, kterým popisuje toto společenství, je úzce svázán s danou dobou a navozuje dojem autentičnosti v podobnosti s jazykem prvních kolonizátorů. Reyes se ve svém popisu pokouší pojmenovat dosud nepojmenované a hloubkou výrazu je schopen evokovat přítomnost čtenáře v daném obraze. Jeho způsob popisu indiánského světa se však z velké části zakládá na idylizaci, v níž negativním aspektům není věnováno žádné nebo pouze okrajové místo. V tomto harmonickém pohledu, který evokuje řecko-římskou civilizaci, je aztécká kultura zobrazována jako vznešená, nedotčená a zároveň nedotknutelná nejen okolními hrozbami, ale i přízemními starostmi.

Popisné pasáže, které tvoří většinu textu, rozebírá podrobněji ve své studii Eugenia Houvenaghelová, která přirovnává Reyesovu deskriptivní metodu k technice latinských

rétorů.⁴² Dle jejího názoru mají popisné pasáže u Reyese stejně jako v případě Římanů trojí účinek – jejich záměrem je vyvolat emoce, potvrdit, případně zvýšit důvěryhodnost popisovaného a zdůraznit důležité pasáže vyprávění. Toho lze dosáhnout například formou personifikace nebo metafor, které jsou nositelem určité emoce přenášené na čtenáře, či obrazu, který si jej dokáže podmanit. Dojmy a vjemy, včetně sluchových a zrakových, působí na čtenáře a vtahují jej do obrazu. Příkladem mohou být pasáže textu, jejichž námětem je příroda Anáhuaku:

Semejante al espíritu de sus desastres, el agua vengativa espiaba de cerca a la ciudad; turbaba los sueños de aquel pueblo gracioso y cruel, barriendo sus piedras florecidas; acechaba, con ojo azul, sus torres valientes. [...] El poeta ve, al reverberar de la luna en la nieve de los volcanes, recortarse sobre el cielo el espectro de Doña Marina, acosada por la sombra del Flechador de Estrellas; o sueña con el hacha de cobre en cuyo filo descansa el cielo; o piensa que escucha, en el descampado, el llanto funesto de los mellizos que la diosa vestida de blanco lleva a espaldas...⁴³

Podobna duchu jeho neštěstí číhala pomstychtivá voda zblízka na město; rušila sny tohoto půvabného a krutého lidu, odplavovala jeho tesané kameny, modrým okem sledovala jeho skvělé věže. [...] Když se měsíc odráží na zasněžených sopkách, básník vidí, jak se na nebi rýsuje přízrak doni Mariny pronásledované stínem Hvězdného Lučištníka, nebo sní o měděné sekyře, na jejímž ostří spočívá nebe, nebo se mu zdá, že na volném prostranství slyší truchlivý nárek dvojčat, jež nese na zádech bohyně oděná v bílém.⁴⁴

Styl popisných pasáží je však podmíněn úhlem pohledu, který se v textu mění v každé ze čtyř částí eseje. Jednotlivé části jsou také uvedeny mottem, která napovídají, jakým způsobem tyto pasáže číst. Houvenaghelová upozorňuje na tři odlišné úhly pohledu na údolí Anáhuac: pohled samotného esejisty či jeho současníků v první části eseje, pohled španělských dobyvatelů v druhé části a indiánských obyvatel v části třetí. Závěrečná

⁴² Houvenaghel, Eugenia. *Alfonso Reyes y la historia de América: La argumentación del ensayo histórico: un análisis retórico*. México: FCE, 2003, s. 74.

⁴³ Reyes, Alfonso. *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992, s. 4; s. 17. Následující citace z tohoto vydání jsou uvedeny v textu pouze označením strany.

⁴⁴ Reyes, Alfonso. „Vidina Anáhuacu.“ Přel. Mariana Housková. In *Druhý břeh Západu*. Housková, Anna (ed.). Op. cit., s. 100; s. 114. Následující citace z tohoto vydání jsou uvedeny v textu pouze označením strany.

čtvrtá část eseje je pak v této klasifikaci vynechána. V tomto seřazení také spatřuje chronologický pořádek, od nejmladšího pohledu k nejstaršímu a dodává: „[...] toto pořadí slouží Reyesovu záměru prohloubit pocit sounáležitosti moderního Mexičana s jeho předky.“⁴⁵

Dané rozdělení však ne vždy odpovídá celkovému vyznění pasáží, jak je možné se přesvědčit již v první části textu, která začíná slovy: „En la era de los descubrimientos, aparecen libros llenos de noticias extraordinarias y amenas narraciones geográficas.“ (3) („V době zámořských objevů vycházejí knihy plné zvláštních zpráv a půvabných zeměpisných líčení.“, 99). V této kapitole se setkáváme – spíše než s Reyesovým pohledem – s pozorováním cestovatele. Tento poutník, předjímáný již citací výroku Alexandra von Humboldta v úvodu textu, zprostředkovává dojmy nikoliv prvních objevitelů amerického kontinentu, jak je to zřejmé v druhé části eseje, ale cestovatelů, jako byl sám Humboldt nebo v eseji zmiňovaný Giovanni Battista Ramusio. Tato pasáž navozuje dojem z cest dobrodruhů, kteří popisují nový kontinent s úžasem spojeným s objevováním dosud nepoznaných krajů. Postava cestovatele, který přichází zvenčí a je udivený novým prostředím, je spojena s distancí od zobrazovaného. V této části se také objevuje pohled amerického pozorovatele, který E. Houvenaghelová ztotožňuje s perspektivou esejisty. Několikrát je zde například pomocí výrazů „my“, „naše“ apod., zdůrazněno pojetí americké či přímo mexické, avšak použití množného čísla také slouží ke ztotožnění čtenáře s obrazem: „Deténganse aquí nuestros ojos..., todo ello nos aparece..., Estas plantas protegidas de púas nos anuncian...“ (4) („Zastavme zrak u něho... To vše nám připadá... Tyto rostliny chráněné trny nám oznamují...“, 100). Pohled amerického pozorovatele je tedy v textu patrný, avšak důraz na objevitelský zážitek cestovatele zvenčí a na setkání s novou skutečností je silnější.

Americký či mexický úhel pohledu je dále konfrontován s pohledem „jejich“, tedy příchozích odjinud, Španělů nebo obecně Evropanů. Ve srovnání americké a evropské skutečnosti, a to především pokud jde o přirovnání v oblasti přírody, vyznívá americká skutečnost jako lepší, krásnější, hodnotnější:

El viajero americano está condenado a que los europeos le pregunten si hay en América muchos árboles. Les sorprenderíamos hablándoles de una Castilla americana

⁴⁵ Houvenaghel, Eugenia. Op. cit., s. 75. „[...] aquel orden sirve al propósito expresado por Reyes de agudizar el sentido de comunión del mexicano moderno con sus antecesores.“

más alta que la de ellos, más armónica, menos agria seguramente (por mucho que en vez de colinas la quiebren enormes montañas), donde el aire brilla como espejo y se goza de un otoño perenne. (4)

Americký cestovatel musí vytrpět neustálé vyptávání Evropanů, je-li v Americe mnoho stromů. Udivili bychom je, kdybychom jim vyprávěli o americké Kastilii, která je výš položená než ta jejich, harmoničtější, určitě méně strohá (i když ji namísto kopců lámou obrovské hory), kde se vzduch třpytí jako zrcadlo a vládne věčný podzim. (101)

Perspektiva amerického subjektu se zde mísí s pocity a pozorováním evropského objevitele, jejich pohledy se vzájemně doplňují a dokládají stejné vnímání skutečnosti:

Ya lo observaba un grande viajero, que ha sancionado con su nombre el orgullo de la Nueva España; [...] en su *Ensayo político*, el Barón de Humboldt notaba la extraña reverberación de los rayos solares en la masa montañosa de la altiplanicie central, donde el aire se purifica. (5)

Pozoroval to už velký cestovatel, který svým jménem stvrdil oprávněnou pýchu Nového Španělska; [...] ve svém *Politickém eseji* se baron Humboldt zmiňuje o zvláštním odrazu slunečních paprsků na horském masivu centrálního altiplana, kde se pročišťuje vzduch. (101)

Druhá část textu je ztotožněna s pohledem španělských dobyvatelů, kteří vstoupili do Tenochtitlánu. V této pasáži je věnována veškerá pozornost městu a jeho třem základním bodům, jimiž jsou chrám, tržiště a palác. Úvodní motto ke kapitole, které pochází ze zápisků Bernala Díaze del Castillo, předurčuje styl následujícího textu, v němž Reyes zachovává údiv Evropanů setkávajících se s novou, dosud neznámou skutečností. To je patrné například ve využití neobvyklých přirovnání a básnických příměrů při popisu města a života v něm. Přes bohatý slovník se však popisný styl této pasáže vyznačuje formální precizností zdůrazněnou krátkými jednoduchými větami či prostým sdělením typu „je tu...“, „jsou tu...“, „mají tu...“ a řazením slov za sebou ve výčtu. Reyes se zde opírá o líčení jak Bernala Díaze del Castillo, tak Hernána Cortése:

En cada una de las cuatro puertas, un ministro grava las mercancías. Agrúpanse los edificios en masas cúbicas; la piedra está llena de labores, de grecas. [...] Las calles resultan cortadas, a trechos, por canales. Sobre los canales saltan unos puentes, unas vigas de madera labrada capaces de diez caballeros. Bajo los puentes se deslizan las piraguas llenas de fruta. (6)

Allí venden – dice Cortés – joyas de oro y plata, de plomo, de cobre, de estaño; huesos, caracoles y plumas; tal piedra labrada y por labrar; adobes, ladrillos, madera labrada y por labrar. [...] Hay casas de barbería, donde lavan y rapan las cabezas. Hay casas donde se come y bebe por precio. Mucha leña, astilla de ocote, carbón y braserillos de barro. (8)

V každé ze čtyř bran vybírá úředník clo za zboží. Budovy tvoří krychlové skupiny; kameny jsou pečlivě opracované a plné reliéfů. [...] Ulice jsou místy přetrnuty kanály. Nad kanály se klenou mosty, opracované trámy unesou až deset jezdců. Pod mosty plují loďky plné ovoce. (102)

Prodávají se tu – říká Cortés – šperky ze zlata a stříbra, olova, mosazi, mědi, cínu; kosti, škeble a peří, kámen opracovaný i neopracovaný, pálené a nepálené cihly, opracované i neopracované dřevo. [...] Jsou zde holičství, kde myjí a stříhají hlavy. Jsou tu domy, kde se za oplátek dá najíst a napít. Mnoho dříví, borových třísek, uhlí a dřevěných ohřívadel. (104)

Obraz vyvolává dojem autentičnosti a věrohodnosti, a to nejen přesností a širí pojmenování, ale také přímým využíváním zdrojů, ať již formou parafráze či přímou citací z děl prvních dobyvatelů.

Ve třetí části eseje se setkáváme s pohledem původních obyvatel. Reyes se zde zaměřuje na vztah indiánů k přírodě a v jejich poezii odhaluje imaginativní pojetí světa. Rozhovor indiánského básníka s přírodou evokuje předcítání a prožívání básně. Umělec je okouzlený údolím, opěvuje květy a přírodu. Reyes tyto lyrické pasáže komentuje s určitým odstupem, když doplňuje historický a kulturní rámec indiánské poezie. V této části se tak neprojevuje v takové míře jeho vlastní obrazný pohled, jak je to patrné především v první kapitole, a nechává promlouvat indiánskou poezii. Přesto je zřejmé, že je mu svým charakterem blízká, jelikož sám se dokáže vyjadřovat s podobnou mírou

citlivosti, jakou se vyznačuje indiánské básnictví. Umění indiánů obdivuje, vyzdvihuje jeho kvality a zároveň lituje skutečnosti, že se tato díla nemohla zachovat v původní podobě:

Hay que lamentar como irremediable la pérdida de la poesía indígena mexicana. Podrá la erudición descubrir aislados ejemplares de ella o probar la relativa fidelidad con que algunos otros fueron romanceados por los misioneros españoles; pero nada de eso, por muy importante que sea, compensará nunca la pérdida de la poesía indígena como fenómeno general y social. [...] Tan alterados e indirectos como nos llegan, ofrecen estos cantares un matiz de sensibilidad lujuriosa que no es, en verdad, propio de los misioneros españoles... (13-14)

Mexická domorodá poezie je bohužel nenávratně ztracena. Badatelé možná objeví jednotlivé ukázky nebo prokáží, že španělští misionáři přeložili jiné dosti věrně, ale nic z toho, jakkoli je to důležité, nikdy nenahradí ztrátu indiánské poezie jako obecného společenského jevu. [...] Jakkoli se k nám tyto zpěvy dostávají změněné a nepřímou cestou, nalezneme v nich odstín senzuálního citění, které vskutku není vlastní španělským misionářům... (110-111)

Poezie indiánů je pro Reyese zdrojem imaginace, předmětem obdivu, ale nikoliv prostředkem, který by bylo možné považovat za věrný a autentický obraz indiánské kultury. Jak upozorňuje, indiánské básnictví se dochovalo pouze zprostředkovaně skrze záznamy misionářů, a nelze tedy na tato díla plně spoléhat co do důvěryhodnosti. Zachovalo se pouze jako fragment a jeho dědictví je možné dále využívat a rozvíjet v pokračující národní tradici, avšak v otázce svědectví o dávné době se Reyesovi zdají jako mnohem vhodnější Cortésovy a Días del Castillovy zápisky citované v druhé části. Ani s jejich pomocí však nelze dosáhnout komplexního obrazu dávné indiánské kultury, jelikož všechny prameny budou vždy poznamenány neúplností či jednostranností.

Každá ze tří částí Reyesova eseje tedy představuje jiný pohled na tutéž skutečnost, na údolí Anáhuac s městem Tenochtitlán a na lid, který tato místa obýval a obývá. Jak konstatuje E. Houvenaghelová, tyto tři pohledy je však nutné chápat nikoliv jako odlišné

perspektivy, ale spíše v jejich vzájemném souladu; teprve tehdy je možné v nich nalézt alespoň přiblížení se skutečnosti a zároveň obraz minulosti i budoucnosti.⁴⁶

Tuto syntézu nabízí poslední, čtvrtá část eseje, která je uvedena citací z díla Johna Bunyana *Poutníková cesta*. Jedná se o Reyesův shrnující pohled na mexickou skutečnost procházející třemi obdobími a zahrnující tři lidské rasy a tradice. Reyes zde explicitně říká: „[...] no soy de los que sueñan en perpetuaciones absurdas de la tradición indígena, y ni siquiera fío demasiado en perpetuaciones de la española [...]“ (16) („[...] nepatřím k těm, kteří sní o absurdním přetrvání indiánské tradice, ani příliš nevěřím v přetrvání tradice španělské [...]“, 114). Nestaví se tedy ani na jednu z pomyslných stran, indiánské dědictví nechce popírat, ani přeceňovat jeho význam při utváření mexické identity. Ve španělské a indiánské civilizaci však vidí několik společných rysů, především vztah k přírodě a způsob prožívání dějin. Indiánská tradice je z jeho pohledu jednou ze součástí autentické mexické společnosti, která nesmí být v procesu jejího formování opomenuta: „Si esa tradición nos fuere ajena, está comoquiera en nuestras manos, y sólo nosotros disponemos de ella.“ (17) („I kdyby nám ona tradice byla cizí, i tak ji máme v rukou a pouze my s ní můžeme zacházet.“, 114).

Indiánská tradice je součástí mexické kultury, ale není možné se pokoušet o její umělou nápodobu či o idealistický návrat k jejím kořenům. Reyes proto navrhuje cestu harmonie a splývání kultur předchozích i současných. Zároveň výše než indiánské dědictví staví dědictví kultury latinské, která je hodnotou, na níž je třeba navázat. Indiánskou kulturu neodsuzuje, ale chápe ji jako jeden z prvků, který je nutné zapustit do tradice kultury řecko-římské.

Jiný obraz dobrého divocha

Přestože ve svém eseji Alfonso Reyes využíval zdrojů informací v podobě kronik a pokoušel se přiblížit jejich výrazové formě, snažil se také o autentický vhled do indiánské společnosti a vyhýbal se exotizujícímu přístupu, který byl patrný ze svědectví prvních dobyvatelů a jenž se později přetavil v idylizující obraz dobrého divocha. Reyes v tomto eseji podává svou verzi popisu v kontrastu s kronikáři a nabízí jiný, v mnohém komplexnější pohled. Jeho záměrem není jen dosažení autentičtějšího obrazu, ale také zdůraznění vlastního pojetí americké identity, které není nebo nechce být určováno měřítky a optikou evropské či západní civilizace. Amelia Bariliová v Reyesově úsilí vidí

⁴⁶ Ibid., s. 75.

pokus o revizi původního přístupu: „Tímto způsobem ‚popisuje‘ minulost a ‚přepisuje‘ ji z americké perspektivy.“⁴⁷

V Reyesově díle je patrná snaha o nezkreslený pohled na indiánskou civilizaci, která však nesplývá s věrným historiografickým popisem. Reyes využívá dostupná fakta, komentuje existující záznamy nebo je přímo cituje, vše je ale podřízeno uměleckému záměru. Tento obraz dějin mu slouží k tomu, aby ukázal, jak byla dávná mexická kultura krásná a bohatá a jak moc se blíží ideálu, kultuře řecko-římské. Reyesův úmysl pak koresponduje se zvoleným literárním žánrem eseje, jehož znakem je podle Hécтора Jaimese právě úsilí o „přepsání“ minulosti: „[...] účelem je vytvořit filozoficko-interpretací systém, který zachová vědomí chyb z minulosti, aby mohly být překonány, a zároveň ukáže čtenáři nutnost přehodnocení historie a její přepsání.“⁴⁸

Reyes představuje svůj obraz dějin, nepřepisuje minulost s ryze ideologickým záměrem, ale hledá v ní základy současnosti. V jeho díle není přítomný ani nacionalistický přístup ani amerikanismus předchozího století. Reyes nechce uměle vytvářet kulturní vědomí a vědomí národní identity, ale dospívá k němu nepřímou, nenuceně, a proto nejspíše také přirozeně pravdivě. Také José Luis Gómez-Martínez shledává za lyrickým popisem i jiný úmysl než čistě umělecký: „[...] zkoumat původní obraz Mexika a radikální setkání dvou ras za účelem hledání smyslu naší existence.“⁴⁹

Hispanoamerická identita vychází z mnoha kulturních zdrojů a Reyes se ji pokouší zachytit v celé její složitosti. Ovšem jak sám upozorňuje, možnosti poznání předkolumbovských civilizací jsou omezené jednak historickou zkušeností a časovou vzdáleností, ale i našimi vědomostmi o těchto kulturách. Zažité vize a předsudky má podle Reyese nahradit osobnější vztah a vlastní přístup, a proto dává přednost popisu každodenního života indiánských obyvatel. Jeho snahou bylo bezesporu také vyvrátit zavádějící pohled představitelů koloniální moci, jak je vidět v pasážích textu, v nichž komentuje podíl misionářů na přepisu a výsledném vyznění dochované indiánské poezie, a zkreslenému, vnějšmu pohledu evropských umělců, kteří byli uchvázeni americkou

⁴⁷ Barili, Amelia. *Jorge Luis Borges y Alfonso Reyes: La cuestión de la identidad del escritor latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, s. 154. „De esta manera ‘describe’ lo anterior y lo ‘reescribe’ desde una perspectiva americana.“

⁴⁸ Jaimes, Héctor. *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2001, s. 11. „[...] se pretende fundar un sistema filosófico-interpretativo que tenga presentes los errores del pasado para superarlos, y al mismo tiempo, que le muestre al lector la necesidad de repensar la historia para reescribirla.“

⁴⁹ Gómez-Martínez, José Luis. *Guía para la navegación de Alfonso Reyes*. México: UNAM, 1992, s. 42. „[...] interrogar a aquella imagen original de México y a aquel encuentro radical de dos razas, en busca del sentido de nuestra existencia.“

přírodou a obrazem dobrého divocha. Na druhé straně však Reyes nebyl ve svém textu zcela schopen vyhnout se jím kritizovanému exotizujícímu pohledu. Sklouzává k němu v popisech se zřetelným idylizujícím harmonizujícím tónem, které se místy vyznačují romantizujícím nádechem, kde před čtenářem vystává obraz vznešených obyvatel krajiny, jako například v této části textu: „[...] bajo aquel fulgurar del aire y en su general frescura y placidez, pasearon aquellos hombres ignotos la amplia y mediatibunda mirada espiritual.“ (5) („[...] pod oním třpytivým vzduchem a v jeho svěžesti a mírnosti se neznámí lidé rozhlíželi do daleka zadumaným duchovním pohledem.“, 102).

Naopak pasáže, v nichž jsou zmíněny spíše stinné stránky aztécké civilizace, krutost, krvavé obřadní rituály či válečnická povaha, se v textu objevují pouze okrajově. Příkladem je úryvek z první části: „Hasta ellos, en algún oscuro rito sangriento, llegaba – ululando – la queja de la chirimía y, multiplicado en el eco, el latido del salvaje tambor.“ (6) („Až k nim doléhal skučící nárek píšťal v jakémsi temném krvavém rituálu a dunění divokého bubnu znásobené ozvěnou.“, 102). Avšak i toto sdělení je zasazeno do jinak značně harmonického pohledu na prostředí, a samo o sobě tedy příliš hrozivým dojmem nepůsobí. Obdobný příklad nabízí parafráze Cortésova popisu tržiště v druhé části eseje: „Pero las calaveras expuestas, y los testimonios ominosos del sacrificio, pronto alejan al soldado cristiano, que, en cambio, se explaya con deleite en la descripción de la feria.“ („Ale vystavené lebky a hrůzná svědectví o obětech křesťanského vojáka brzy odradí a ten se raději s rozkoší zdrží u popisu tržiště.“, 104). Reyes se nehodlá příliš zabývat aspekty, které by pohled na dávný Tenochtitlán zošklivily. Lze namítnout, že se zde pouze věrně drží Cortésova svědectví, a proto se sám nepouští do hlubšího rozebírání těchto hrozivých rysů aztécké společnosti, avšak je zřejmé, že tento přístup koresponduje s jeho vlastním idylickým pohledem. Ačkoliv spíše nechtěně, samy tyto zmínky o krutosti původní společnosti zdůrazňují její exotičnost. Vzbuzují spíše údiv než hrůzu, spíše zájem než opovržení. Nejsou uvedeny pro doplnění celkového obrazu, ale spíše pro jeho další ozvláštnění. Jejich záměrem tak je, stejně tak jako v popisu cestovatele, který chce vyzdvihnout své zážitky z cest, strhnout pozornost k zobrazovanému a vzbudit úžas, mají tedy spíše než výpovědní hodnotu charakter dekorativní.

Reyesův esej je výjimečný uměleckým zobrazením dávného světa a schopností přenést tuto atmosféru na čtenáře. Jak podotýká Antonio Sacoto: „Když se zabývá indiány, je dílo Alfonse Reyese mírným vánkem, který se nás dotýká jako samet a

připomíná nám minulost, ale který lze cítit pouze v tichosti vzpomínky.⁵⁰ Nejde však pouze o závan historie bez přímého vztahu se současností, ale naopak o pokus o nalezení společného pouta. Toto spojení se současnou kulturou Reyes hledá a nachází skrze historii, umění, ale také v přírodě, jež má jednotící funkci – minulost se v obrazu přírody promítá do přítomnosti. Podle Reyese příroda vytváří vztah procházející celou mexickou historií, propojuje současnou společnost, španělské dobyvatele a původní indiánské obyvatele.

Obraz přírody a její krásy zdůrazněné básnickým jazykem získává v celém díle ústřední roli. Vedle vědomí dějinnosti představuje styčný bod mezi oběma světy okouzlení přírodou, ale také snaha podmanit si ji. Již v úvodu eseje Reyes zdůrazňuje úlohu jezera a snahu o jeho vysoušení, která byla společná jak předkolumbovským civilizacím, tak pozdějším kolonizátorům: „Abarca la desecación del valle desde el año 1449 hasta el año de 1900. Tres razas han trabajado en ella, y casi tres civilizaciones [...] De Netzahualcóyotl al segundo Luis de Velasco, y de éste a Porfirio Díaz, parece correr la consigna de secar la tierra.“ (4) („Vysoušení údolí trvalo od roku 1449 do roku 1900. Pracovaly na něm tři rasy a téměř tři civilizace [...] Jako by od Nezahualcóyotla k místokráli Luisi de Velascovi a od něho k Porfiriu Díazovi přecházel rozkaz vysoušet zemi.“, 100). Obdobně je společný rys všech tří civilizací, předkolumbovské, španělské i současné mexické, konstatován v samém závěru: „[...] nos une con la raza de ayer, sin hablar de sangres, la comunidad del esfuerzo por domeñar nuestra naturaleza brava y fragosa; esfuerzo que es la base bruta de la historia.“ (16) („[...] s dávnou rasou nás spojuje, pomineme-li krev, společná snaha ovládnout naši divokou, nepřístupnou přírodu; snaha, která je hrubým základem historie.“, 114).

Vedle snahy o ovládnutí přírody je podle Reyese spojnicí mezi zmíněnými stádii mexické společnosti také společná historická emoce. Esej se pokouší vyvolat či probudit ve čtenáři vědomí dějin nejen lyrickým popisem. Tento záměr je podpořen již v úvodu díla – letopočet 1519 obsažený v názvu se vztahuje jak ke konkrétní historické události, kdy Cortés vstoupil do Tenochtitlánu, tak i k současnosti mexického spisovatele, k roku 1915, kdy byl esej napsán. Spojení obou rovin je dáno historií, ale také prostřednictvím společného pohledu.

⁵⁰ Sacoto, Antonio. *El indio en el ensayo de la América Española*. Quito: Abya-Yala, 1994, s. 174. „La obra de Alfonso Reyes en lo pertinente al indio es – en resumen – un aire suave que nos toca como el terciopelo y nos recuerda tiempos pasados, mas solamente se deja sentir en el silencio del recuerdo.“

Míšení a transkulturace

Jak konstatuje Anna Housková, v Reyesově díle je vize mexické společnosti založena na představě míšení a prolínání kultur: „Není třeba stavět různé kultury proti sobě, mohou harmonicky spoluutvářet naši Zemi.“⁵¹ Jeho pohled je do značné míry jednostranný, když si vybírá pouze ty aspekty, které vyhovují jeho záměru, ale zároveň v mnohém komplexnější než u představitelů dramatické koncepce, jako byl například González Prada. Na rozdíl od něj Reyes přijímá všechny vlivy kultur a neupřednostňuje mezi nimi pouze tu indiánskou. Reyes zároveň vítá španělské dědictví, a to nejen ve smyslu nositele latinské kultury, ale vidí ve spojení se španělskou tradicí přínos i ve vztahu k indiánům, které kolonie vzala pod svou ochranu. Obdivuje vznešenost indiánů a především jejich poezii, avšak nepouští se příliš do společensky angažovaného hodnocení. Dospívá pak ke stejnému závěru jako Octavio Paz – latinskoamerická společnost je jedinečná právě tím, že jde o směs kultur, je důležitá právě svou různorodostí. Argentinská literární kritička Liliana Weinbergová shrnuje spisovatelův záměr následovně:

Reyes znovu zakládá hispanoamerický prostor a čas, když hájí myšlenku obnovení tradice, která zahrnuje smíření se španělským kulturním dědictvím, rozšíření obzorů, a zdůrazňuje jak oživení předhispánské minulosti, tak otevřenost novým poznatkům vědy a společenských studií a přijetí nového *tempa* dějin Ameriky, kterým je utopie.⁵²

Představu harmonického míšení později rozvinul také Fernando Ortiz. Tento kubánský spisovatel zavedl ve svém eseji *Kubánský kontrapunkt tabáku a cukru* (*Contrapunteo cubano de tabaco y azúcar*, 1940) termín transkulturace, který nabude důležitosti v dílech následujících esejistů, především J. M. Arguedase. Tento pojmem se vymezuje proti dříve zavedenému termínu akulturace tím, že označuje nikoliv nevyvážený kulturní přenos (ve prospěch dominantní, silnější kultury, na úkor té slabší, utlačované), ale zdůrazňuje vzájemné působení kultur v oboustranném ovlivňování. Výsledkem transkulturace je pak nová komplexní kultura, která vychází z obou

⁵¹ Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a v románech*. Op. cit., s. 51.

⁵² Weinberg, Liliana. „Alfonso Reyes, un héroe cultural.“ In *Alfonso Reyes: perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. Popovic Karic, P., Chávez Pérez, F. (eds.). México: Plaza y Valdés, 2004, s. 52. „Reyes refunda el espacio y el tiempo hispanoamericanos al postular una tradición renovada que incluye una reconciliación con la herencia cultural española, una ampliación de horizontes con el énfasis puesto en la recuperación del pasado prehispánico a la vez que en la apertura a los nuevos hallazgos de la ciencia y los estudios sociales, así como la inclusión de un nuevo *tempo* para la historia de América, que es el de la utopía.“

(popřípadě vícero) kultur původních a zároveň svou syntézou a svou novostí původní kultury převyšuje. Pojem transkulturatione se objevuje nejčastěji v antropologii nebo v kulturní historii, ale byl aplikován i na literaturu ve studii Ángela Ramy,⁵³ jenž se pokouší o definování latinskoamerické literární tradice coby unikátního produktu vzešlého z kulturního míšení. Markéta Křížová komentuje Ramovo pojetí transkulturatione následovně: „Transkulturationi Rama vnímal jako ‚pozitivní syntézu‘, která v situaci koloniální destrukce nabídla alternativu kulturní koheze, a v moderní době jako autonomní sílu, schopnou vzdorovat tlaku oficiální ‚národní‘ kultury ve službách moderního státu.“⁵⁴ Transkulturatione není pojímána jako čistě destruktivní jev a negativní důsledek koloniální nadvlády, naopak může přinést jisté obohacení nebo alespoň novou dávku kreativity. Zatímco starší termín akulturatione se snaží pojímat „evropskou kulturu – nositele akulturačních tlaků – jako normativní a tím vlastně sledovat tradiční linii výkladu světových dějin jako dějin expanze Evropy“,⁵⁵ pojetí transkulturatione představuje odklon od radikálního, negativního pohledu na kolonizaci coby konfrontační, ničivé síly. Transkulturatione tak ve svém důsledku znamená stabilizaci vyhoceného stavu střetu dvou kultur, přiznání nutnosti určitého způsobu koexistence, byť za cenu jisté vnitřní podřízenosti, a stanovení společných pravidel.

Ačkoliv transkulturatione nepředstavuje ryze pozitivní pohled na kolonialismus, lze ji do značné míry chápat jako kontrast k teorii orientalismu, kterou rozpracoval Edward W. Said⁵⁶ a jež se soustředí převážně na negativní prvky expanze západních mocností a jejich pokřivený pohled na podřízené národy. Pojem orientalismus Said používá pro označení způsobu, jakým západní autoři, umělci či vědci nahlíží na východní kultury, přičemž tento pohled je zjednodušený či zkreslený, mnohdy v závislosti na politickém zájmu západních mocností v tomto regionu. Toto pojetí Orientu očima Západu zároveň vytváří nerovný vztah mezi oběma oblastmi, a to nejen v literárních textech, ale také v rámci dalších oborů jako historie, antropologie či filozofie, prostřednictvím binárních opozic typu Západ-Východ, civilizovaný-barbarský, nadřazený-podřízený apod. Takováto kategorizace v zásadě vychází ze stereotypů vytvořených v průběhu období kolonie z ideologických či politických důvodů coby ospravedlnění koloniální nadvlády, přičemž tyto stereotypy byly postupně přijaty a nekriticky uznávány jako fakta. Jak je patrné,

⁵³ Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1980.

⁵⁴ Křížová, Markéta. „Transkulturatione: možnosti využití a rozšíření konceptu“. *Český lid*, 95, 2008, č. 1, s. 22.

⁵⁵ Ibid., s. 18.

⁵⁶ Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.

orientalismus v Saidově pojetí je vztažen především k islámským zemím a k oblasti jihozápadní Asie, avšak ve své obecné rovině bývá běžně využíván i v případě vztahu západní civilizace a dalších (mimoevropských, mimozápadních) kultur, tedy i Latinské Ameriky.

Jako odpověď na orientalismus vznikl postkolonialismus, jenž se pokouší reflektovat kolonialismus (ve smyslu politického, národního, kulturního podřízení) z pohledu kolonizovaného subjektu a zdůraznit jeho odlišné zkušenosti a vnímání dané skutečnosti. Tímto způsobem postkolonialismus odhaluje pluralitu možných pohledů a neexistenci jediné pravdivé a univerzální interpretace. Teorie transkulturacy má stejný cíl jako postkolonialismus – je jím mnohostrannost pohledu na komplexní otázku kulturní identity nebo v radikálnějším pojetí kulturní hybridita, což se odráží i v moderním světě. Například podle literárního teoretika Wolfganga Isera „[k]ultury západu a kultury třetího světa už nyní nelze vnímat odděleně, neboť jsou neoddělitelně propojeny. Centrum a periferie se nyní musí prodloužit, čímž se z jednoho stane horizont druhého [...]“⁵⁷

Reyesův postoj nelze ztotožňovat s konceptem transkulturacy, ani s pojetím orientalismu a postkolonialismu, ale chápání kultur je v tomto případě podobné. Také Reyes zdůrazňuje nutnost přispění obou (nebo vícero) stran v rámci kontaktu kultur a hodnotu výsledku takového míšení. V případě Reyese jde podle Josého Serrata o myšlenku amerikanismu, jenž vychází až ze základu evropských kulturních kořenů.⁵⁸ Vlastní hispanoamerickou kulturu Reyes chápe jako směs vlivů kultur předkolumbovských, ale i evropských a severoamerických. Existence čistě autonomní hispanoamerické kultury je spíše otázkou budoucnosti: podnětů má mnoho, ale sama je teprve ve stádiu vývoje. Míšení kultur a hledání vlastního výrazu a interpretace má v tomto procesu významné místo. Reyes sám se cítí být příjemcem a pokračovatelem předhispánských kultur a jejich obrazného vidění světa, které na něj promlouvá skrze krajinu. Tohoto dědictví pak hodlá plně využít a na základě přispění dalších kultur hledat samostatnou hispanoamerickou identitu.

⁵⁷ Iser, Wolfgang. *Jak se dělá teorie*. Přel. Petr Onufer. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2009, s. 215.

⁵⁸ Serrato Córdova, José Eduardo. „América como historia y narración. Crítica de la utopía americana de Alfonso Reyes.“ In *Alfonso Reyes: perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. Popovic Karic, P., Chávez Pérez, F. (eds.). Op. cit., s. 198-199.

Americká identita

Reyes uvažoval o mexické či hispanoamerické kultuře jako o jednotě, a to nejen z hlediska budoucnosti, ale i přítomnosti, a chtěl začlenit hispanoamerickou společnost do sféry západní civilizace, kulturně, historicky i hodnotově. Jak podotýká José Serrato, Reyesovy myšlenky byly ve své době neobvyklé právě tím, že důraz na míšení nebyl zdaleka tak častý a široce přijímaný, jako je tomu dnes.⁵⁹ Reyesův záměr nalézt podstatu vlastní hispanoamerické společnosti také hodnotí jako veskrze racionální projekt: „Alfonso Reyes, spisovatel, který by ovlivněn ideami osvícenství, si udržel neotřesitelnou víru v pozitivní hodnoty vědy, ve vzdělání a v rozum, v tyto teologické ctnosti, na nichž byla vybudována nová republika.“⁶⁰

Hispanoamerická společnost je podle Reyese jakýmsi prodloužením civilizace římské, kterou jí zprostředkovala kultura španělská – je jejím dědicem a pokračovatelem. Americká kultura je dokonce schopna předčít i španělskou, potažmo evropskou, která se nachází v krizi. Nejde však o pouhé povyšování nad vyčerpanou kulturu evropskou, ale o snahu využít jejího dědictví a oživit ji v novém prostředí s přispěním vlastních kulturních zdrojů nového kontinentu.

Tuto otázku rozebírá Alfonso Reyes také v eseji „Poznámky o americké inteligenci“, v němž se zabývá podstatou hispanoamerické identity a možností ji vůbec definovat. Spíše než pojmu kultura zde dává přednost termínu intelligence, která si je vědoma vlastní odlišnosti a výjimečnosti a která ztělesňuje rysy autonomní hispanoamerické společnosti. Amerika byla podle Reyese od počátku své novodobé historie ve vleku za kulturou evropskou. Byl to chaotický proces plný nápodob a improvizace, v němž přeskakovala jednotlivé vývojové etapy v rychlém sledu, aniž měla čas sama mezitím dozrát. V jejím nitru se přitom mísily různé rasy, národnosti a kultury, které touto společnou syntézou dávaly základ vlastní americké společnosti. To však není až otázka současnosti, podle Reyese byl duch americké identity přítomen v tomto prostředí již bezprostředně po příchodu Španělů. Americká společnost se však musí vyrovnat i s faktem, že se nachází jakoby mezi dvěma mlecími kameny, mezi sférou vlivu Spojených států a Evropy. Reyes neupřednostňuje ani jeden z těchto pólů, avšak zároveň se od nich nechce odvracet. Navrhuje jakousi cestu středem, využívání všech hodnot, které budou pro

⁵⁹ Ibid., s. 198.

⁶⁰ Ibid., s. 199. „Escritor forjado en las ideas de la ilustración, Alfonso Reyes mantuvo una fe inquebrantable en los valores positivos de la ciencia, la educación y la razón, como virtudes teologales sobre las que se erigió la nueva república.“

hispanoamerickou společnost podnětné a užitečné, prosazuje myšlenku syntézy toho nejlepšího. Tímto krokem nejenže bude hispanoamerická společnost schopna formulovat a ztělesnit vlastní identitu, ale zároveň se stane rovnocennou kultuře evropské: „[...] si la economía de Europa ya necesita de nosotros, también acabará por necesitarnos la misma inteligencia de Europa.“⁶¹ („[...] jestliže nás již nyní potřebuje evropská ekonomika, bude nás nakonec potřebovat i sama evropská inteligence.“).

Evropská kultura není cizím vlivem, ale je naopak součástí americké identity. Jak poukazuje Roberto Hozven, právě koloniální minulost způsobila to, že hispanoamerická společnost byla nucena se otevřít celosvětové kultuře a takto se naučila dychtivě přijímat všechny podněty zvenčí.⁶² Důsledkem však je, že není schopna definovat sebe sama jinak než na základě pohledu zvenčí, ať již jde o přijímání tohoto obrazu, nebo – častěji – o jeho korekci. K dosažení vlastní identity je nutné podrobit analýze nejen to, co je zjevné – jak hispanoamerickou společnost vidí a vnímají cizí kultury –, ale také to, co zůstává skryté, nezmíněné, a přesto živé, tedy to, co je cizím pohledem záměrně opomíjeno nebo zamlčováno.

Představa takovéto celkové syntézy hodnot se shoduje s Reyesovou myšlenkou jednoty v hegelovském smyslu, kde výsledkem nebude pouhá směs, ale její převýšení, nová hodnota:

[...] la síntesis es aquí un nuevo punto de partida, una estructura entre los elementos anteriores y dispersos, que – como toda estructura – es trascendente y contiene en sí novedades. H₂O no es sólo una junta de hidrógeno y oxígeno, sino que – además – es agua.

[...] syntézou je zde nový výchozí bod, spojení předešlých a rozptýlených prvků do struktury, která je, jako každá struktura, transcendentní a obsahuje v sobě něco nového. H₂O není jen směsí vodíku a kyslíku, ale je navíc vodou.⁶³

⁶¹ Reyes, Alfonso. „Notas sobre la inteligencia americana.“ In Skirius, John (ed.). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, s. 136.

⁶² Hozven, Roberto. „Sobre la ‚inteligencia americana‘ de Alfonso Reyes.“ *Revista Iberoamericana*, LV, 1989, n. 148-149, s. 809.

⁶³ Reyes, Alfonso. „Notas sobre la inteligencia americana.“ Op. cit., s. 137.

Míšením a splýváním Reyes myslí nikoliv nápodobu, ale tvořivost. Tvořivou sílu pak spatřuje ve společné historické emoci, dějinném prožívání, které spojuje původní obyvatele a moderní společnost.

Takováto syntéza nevzniká jednoduše a k jejímu dosažení je potřeba čas. Podle Reyese je úděl Latinské Ameriky o to těžší, že v očích Západu je okrajovým kontinentem. Oproti Severní Americe nepatří ani k anglosaské kultuře, je tedy brána jako druhořadá. Je sice součástí římské kultury, ale prostřednictvím Španělska, které se samo v první polovině 20. století nachází v úpadku, a navíc je chápána jen jako pouhá odbočka španělské kultury, ne její pokračování. V neposlední řadě je poznamenaná dědictvím indiánské kultury, které je mnohými pojímané jako brzda pokroku a kosmopolitní společnosti.

Přesto je Reyes v otázce budoucnosti optimistický a svou úvahu končí sebevědomou výzvou ke společností, které hispanoamerickou kulturu dosud jen přehlížely: „Hemos alcanzado la mayoría de edad. Muy pronto os habituaréis a contar con nosotros.“⁶⁴ („Dosáhli jsme plnoletosti. Velmi brzy si zvyknete počítat s námi.“).

⁶⁴ Reyes, Alfonso. „Notas sobre la inteligencia americana.“ Op. cit., s. 139.

Úloha indiánů v představě národa Manuela Gonzáleze Prady

Peruánský spisovatel Manuel González Prada (1848-1918) je jedním z hlavních obhájců práv indiánů od konce 19. století. Požadavek na reflexi indiánské problematiky se u tohoto spisovatele objevuje jako u prvního, ačkoliv již dříve se José Martí této otázky dotkl také. U obou spočívá výjimečnost v tom, že začali chápat indiánskou kulturu jako součást moderní hispanoamerické společnosti. González Prada však zdůraznil současnou situaci indiánů jako problém a nastolil tak požadavek na řešení indiánské otázky v celé společnosti. Tuto problematiku pak v návaznosti na něj rozvíjí indigenismus, a González Prada je proto považován za jeho předchůdce.

Podle W. B. Berga je v díle Gonzáleze Prady možné nalézt následující rysy: revanšismus (jenž je důsledkem prohrané války s Chile, která Gonzáleze Pradu osobně poznamenala a umocnila jeho revoluční naladění), anarchismus, socialismus společně s indigenismem, antiklerikalismus, pozitivismus a analytický přístup k řešení těchto otázek.⁶⁵ Tematika indiánské společnosti u Gonzáleze Prady převažuje především v eseji „Naši indiáni“ („Nuestros indios“) a dále v článcích „Indiánská otázka“ („La cuestión indígena“), „Lidská autorita“ („La autoridad humana“) a „Indiánský problém“ („El problema indígena“), ale je patrná i v dalších esejích souborně vydaných jako *Svobodné stránky* (*Páginas libres*, 1894) a *Hodiny boje* (*Horas de lucha*, 1908). V těchto dílech lze pozorovat přístup založený na racionálním a faktickém řešení problému. González Prada zde rozebírá indiánskou otázku na základě kritické úvahy a analýzy, opírá se o různé zdroje a teorie a zabývá se tématem z hlediska téměř vědeckého zkoumání.

V této práci budou studovány především texty „Naši indiáni“, „Naše aristokracie“ („Nuestra aristocracia“), „Politické strany a Národní unie“ („Los partidos y la Unión Nacional“), „Francouzská revoluce“ („La Revolución francesa“), „Propaganda a útok“ („Propaganda y ataque“), „Peru a Chile“ („Perú y Chile“) a „Proslov v Politeamě“ („Discurso en el Politeama“), které jsou součástí souborných esejistických knih *Svobodné stránky* (1894) a *Hodiny boje* (1908).

Latinská Amerika v sociologickém kontextu

V eseji „Naši indiáni“ (1904) González Prada rozebírá nerovné postavení indiánského obyvatelstva a většinové společnosti, která přehlíží či porušuje práva indiánů. Indiánský

⁶⁵ Berg, Walter Bruno. „Manuel González Prada y el otro fin de siglo.“ In *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Tauzin, Isabelle (ed.). Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, s. 199-211.

problém v peruánském prostředí však podle Gonzáleze Prady vychází z obecnějšího základu. V tomto eseji se kriticky vyjadřuje ke stávajícímu sociologickému pohledu na rasu a k jejímu redukování na biologickou kategorii, jejíž hodnota se měří úrovní pokroku. Indiáni podle Gonzáleze Prady nereprezentují rasu biologickou, ale sociální a zásadní je tedy jejich postavení ekonomické, nikoliv etnické. Jeho záměrem však není jen bránit indiány před útlakem ze strany bělochů, ale v mnohem širším měřítku obhájit pozici Latinské Ameriky proti nadřazené evropské civilizaci.

González Prada zde kritizuje francouzské sociology, jejich lpění na objektivní poznatelné pravdě zachycené ve faktickém a kategorizačním chápání společnosti. Upozorňuje, že tento přístup je jak omezující a nepřesný, tak neproveditelný – sociologie se totiž přes veškerou snahu o jednoznačnost nemůže vyhnout rozpolcenosti:

Puede llamarse a la Sociología no sólo el arte de dar nombres nuevos a las cosas viejas sino la ciencia de las afirmaciones contradictorias. Si un gran sociólogo enuncia una proposición, estemos seguros que otro sociólogo no menos grande aboga por la diametralmente opuesta.⁶⁶

Sociologie by mohla být nazvána nejen uměním označovat staré věci novými jmény, ale také vědou protikladných tvrzení. Můžeme si být jisti, že když některý velký sociolog vystoupí s návrhem, jiný, neméně velký, bude oponovat návrhem protikladným.⁶⁷

Z tohoto důvodu ironizuje González Prada snahy sociologů rozdělovat společnost na rasy nízké a vysoké a poukazuje na fakt, že tímto způsobem může být společnost tříděna nejen z hlediska rasového, ale i národnostního. Francouzský sociolog Gustave Le Bon místo kategorizace na rasy antropologické používá koncept ras historických, mezi něž řadí i hispanoamerickou společnost, kterou chápe jako zaostalou či neschopnou využít potenciálu, který se jí nabízí. González Prada se staví proti rozlišování společnosti na základě pokroku a upozorňuje, že latinskoamerická společnost, která byla utvořena před

⁶⁶ González Prada, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976, s. 332. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany.

⁶⁷ González Prada, Manuel. „Naši Indiáni.“ Přel. Kateřina Mašková. In *Druhý břeh Západu*. Housková, Anna (ed.). Op. cit., s. 79. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany.

necelým jedním stoletím, nemůže být porovnávána s evropskými národy, jež za sebou mají několik století plynulého vývoje:

Ninguna de las naciones hispanoamericanas ofrece hoy la miseria política y social que reinaba en la Europa del feudalismo; pero a la época feudal se la considera como una etapa de evolución, en tanto que a la era de las revoluciones hispanoamericanas se la mira como un estado irremediable y definitivo. (335)

V žádné latinskoamerické republice naší doby nenajdeme politickou a sociální mizérii, jaká panovala ve feudální Evropě; avšak feudální epocha se považuje za vývojovou etapu, zatímco éra latinskoamerických revolucí je nahlížena jako nevyhléditelný a konečný stav. (81)

Obdobně kritizuje tento přístup v eseji „Politické strany a Národní unie“ (1898), kde se ohrazuje proti evropocentrickým kategoriím aplikovaným i na latinskoamerickou společnost: „¡Decadencia! Si estamos hoy de caída, ¿cuándo brilló nuestra era de ascensión y llegada a la cumbre? ¿Puede rodar a lo bajo quien no subió a lo alto?“ (209) („Úpadek! Jestliže nyní jsme v úpadku, kdy zazářilo naše období vzestupu a dosažení vrcholu? Může spadnout dolů ten, kdo ani nevystoupal nahoru?“). González Prada proto bojuje za právo Latinské Ameriky projít postupným vývojem jako dříve Evropa a staví se proti tomu, aby byla hodnocena podle evropských měřítek a předem zatracována.

Tato kritika namířená k soudobým sociologickým teoriím ukazuje nejen útočný a kritický styl přítomný v díle Gonzáleze Prady, ale poukazuje také na jeho složitější vztah k pozitivismu. Ačkoliv pozitivismus byl součástí duchovního kontextu doby a byl jím ovlivněn i González Prada, je zřetelné, že v jeho díle dochází již k posunu, jenž je patrný i ve faktu, že psal modernistickou poezii. Odklon Gonzáleze Prady od pozitivismu komentuje také jeho krajan a následovník José Carlos Mariátegui, který oproti konzervativnímu pozitivismu vyzdvihuje pozitivismus revolucionářský přítomný právě v díle Manuela Gonzáleze Prady.⁶⁸

⁶⁸ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas, 1963, s. 241.

Indiáni a míšenci

Indiánskou otázku v peruánské společnosti, která je hlavním námětem eseje „Naši indiáni“, González Prada chápal jako komplexní společenský problém, který vychází z ekonomického postavení indiánů a je součástí politiky moci a nadřazenosti. González Prada upozorňuje na skutečnost, že nejen bohatá vládnoucí vrstva využívá podřadného postavení indiánů, ale jejich největším nepřítelem jsou sami pošpanělštění indiáni, kteří spolu s autoritou nabyli i krutosti, a *encastados*, míšenci, kteří získali moc a vliv. Peruánskou společnost González Prada popisuje následovně:

En el Perú vemos una superpoblación étnica: excluyendo a los europeos y al cortísimo número de blancos nacionales o criollos, la población se divide en dos fracciones muy desiguales por la cantidad, los *encastados* o dominadores y los indígenas o dominados. Cien a doscientos mil individuos se han sobrepuesto a tres millones. (336)

V Peru došlo k velkému etnickému vrstvení; ponecháme-li stranou Evropany a malý počet domácích bělochů nebo kreolů, dělí se obyvatelstvo v zásadě na dvě co do počtu velmi rozdílné části – na míšence neboli vládce a na Indiány neboli ovládané. Sto až dvě stě tisíc lidí se povýšilo nad tři miliony. (82)

Rozeznává zde skupiny nebo vrstvy společnosti a nestaví přímo do opozice bělochy a indiány, ačkoliv i tento rys je v díle patrný, ale především indiány a míšence. Vrstva míšenců, která sama představuje jistou směs, v kontrastu s indiánskou společností vystupuje jako jednotná, protože ji spojuje moc. Zároveň však i mezi míšenci, kteří jsou podle González Prady ztělesněním bezcitnosti, shledává vnitřní rozdíly, podobně jako později José Carlos Mariátegui. Podle jeho názoru se v peruánské společnosti nacházejí míšenci, u nichž je výrazný podíl evropského, španělského původu a kteří vlastní dědičnou moc. Jsou tu však také *encastados*,⁶⁹ kteří moc a vliv společenským postupem teprve získali, a je pro ně příznačná snaha nejen o dosažení této pozice, ale také o její udržení. Právě oni jsou Gonzálezem Pradou nejvíce kritizováni – opouštějí, zrazují své původní společenství, k němuž se sami chovají krutě, a zároveň nejsou plně přijati ani

⁶⁹ Termínem *encastado* je označován míšenec, jde však spíše o hanlivý výraz. González Prada zde zdůrazňuje především spojení s mocí, nikoliv konkrétní biologickou rasu: „[...] el *encastado*, comprendiéndose en esta palabra tanto al cholo de la sierra o mestizo como al mulato y al zambo de la costa.“ (336) („[...] míšenec, *encastado*, přičemž se tímto pojmem rozumějí jak *cholos* nebo mestici z hor, tak mulati a *zambové* z pobřeží.“, 82)

bohatými, vlivnými míšenci. Dochází tedy k míšení etnickému, ale nikoliv již na úrovni společenských vrstev. V případě *encastados* jde pouze o přestup mezi vrstvami společnosti, ale tento přestup je nedokonalý – *encastado* zůstává mezi indiány a kreoly a není součástí ani jedné skupiny.

Míšenectví jako sociologický fakt González Prada nepopírá a naopak poukazuje na jeho přítomnost: „Hay tal promiscuidad de sangres y colores, representa cada individuo tantas mezclas lícitas o ilícitas, que en presencia de muchísimos peruanos quedaríamos perplejos para determinar la dosis de negro y amarillo que encierran en sus organismos [...]“ (341) („Existuje tu taková promíšenost krve a barev, každý jedinec představuje tolik míšení přiznaného i nepřiznaného, že v případě mnoha Peruánců naprosto nejsme schopni určit, kolik jaké krve koluje v jejich tělech [...]“, 87). Avšak toto míšení, jakkoliv je v hispanoamerickém prostředí běžné a očividné, zároveň neznamena jeho vědomé přiznání. Dochází sice k němu, ale ve společnosti je stále zřetelná hranice mezi indiány a vládnoucí vrstvou z řad bělochů a míšenců. Vnitřně je tedy společnost promísená, ale tento v ní není plně akceptován, přetrvává zde trojí nesourodost odlišných světů: indiánů, míšenců a kreolů, v níž spojnice mezi skupinami chybí. Podobný důraz na rozdělení společnosti, jaký nacházíme u González Prady, reflektuje v rámci antropologie pojetí plurální společnosti (*plural society*), podle nějž jednotlivé složky obyvatelstva žijí společně a vedle sebe, mísí se, ale neslučují.⁷⁰

González Prada netvrdí, že opozice či nesourodost jednotlivých skupin je správná či přijatelná, pouze poukazuje na tento fakt. Z některých úvah se také zdá, že z této situace nenalézá východisko. Navrhuje sice násilnou vzpouru indiánů, ale sám si není zcela jist, zda je tato výzva uskutečnitelná. Je však zřetelné, že řešením indiánské otázky pro něj není nápodoba starých pořádků, návrat ke kořenům, ale naopak vytváření budoucnosti na tom, co minulost poskytla jako základ. Míšenectví je u González Prady v tomto ohledu realitou, ale ještě ne hodnotou jako například u mexických esejistů Alfonse Reyese či Octavia Paze, kteří v ní vidí budoucnost a zároveň jedinečnost.

Přesto je v úvahách González Prady o míšenectví přítomna nejen kritika či odsouzení současného stavu, ale i víra v budoucnost, jak je patrné například v eseji „Naše aristokracie“:

⁷⁰ Termín *plural society* v uvedeném pojetí J. S. Furnivalla zmiňuje Thomas Hylland Eriksen. Viz Hylland Eriksen, Thomas. Op. cit.

Somos una paleta donde se mezclan todos los colores, un barril donde se juntan los vinos de todos los viñedos, una inmensa cuba donde fermentan los detritus de Sem, Cam y Jafet. Y lo repetimos sin ánimo de ofender, pensando que de esa mescolanza o fusión, donde tal vez predominen las buenas cualidades y se anulen las malas, puede surgir una síntesis humana, algo muy superior a lo antiguo y a lo moderno. (290)

Jsme paleta, na níž se míchají všechny barvy, sud, kde se shromažďují vína ze všech vinic, obrovská nádoba, v níž kvasí pozůstatky po Šémovi, Chámovi a Jáfetovi. A opakujeme to bez úmyslu urážet, domníváme se, že z této směsice nebo sloučení, v nichž snad převažují dobré vlastnosti a ruší se ty špatné, může vzniknout lidská syntéza, mnohem lepší než ta dřívější nebo ta moderní.

Tato myšlenka nejen že potvrzuje snahu Gonzáleze Prady využít minulého dědictví k vytvoření lepší společnosti, ale částečně zde naznačuje míšeneckou vizi Alfonse Reyese či dokonce koncept transkulturacy Fernanda Ortize.

Úloha morálky

Stejně jako González Prada kritizuje *encastados*, nešetří ani vládnoucí autority. Ironicky komentuje například úmysly španělských králů na ochranu indiánského obyvatelstva v období kolonie, které v důsledku neměly žádný účinek. Ukazovaly na protichůdnost vládních opatření a praxe a prozrazovaly rozpolcený charakter fungování koloniální nadvlády:

[...] oficialmente se ordenaba explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometiera iniquidades o equitativamente se consumara injusticias. (337)

[...] bylo oficiálně nařizováno vykořisťování poražených a po vykonavateli vykořisťování byla požadována humanita a spravedlnost; požadovalo se, aby se humanitně vykonávaly hanebnosti a rovnoprávně se požívalo nespravedlnosti. (83)

O nic lépe se však podle Gonzáleze Prady nechovají ani představitelé republiky a současné vlády. V republice jako systému shledává González Prada pouhé pokračování

místokrálovství, kolonialismus tedy přežívá v moderní společnosti, nevymizel spolu s dosažením nezávislosti. Kritizuje však také mnohé obránce indiánů za jejich pokrytecký postoj, kdy pod zástěrkou soucitu skrývají vlastní politické cíle. Otázkou je, zda sám González Prada nemůže být nařčen z téhož, avšak nelze jej obvinít, že by indiánskou problematiku účelově využíval k prosazení politického záměru; v jeho díle je naopak spojena s morálním principem, který kritizovaným aktivistům chybí.

Na otázku, v čem se zlepšila nebo zhoršila situace indiánů za republiky od období španělské nadvlády, je odpověď příznačně jednoduchá – nezměnilo se nic a tolik oslavované získání nezávislosti nepřineslo pro indiánské obyvatelstvo žádné zlepšení. Jako hlavní příčinu vidí González Prada především nehumánní chování vládnoucí vrstvy a absenci morálního postoje, ale konstatuje zde také celkové selhání systému: „Nuestra forma de gobierno se reduce a una gran mentira, porque no merece llamarse república democrática un estado en que dos o tres millones de individuos viven fuera de la ley.“ (339) („Naše forma vlády se stává velkou lží, protože název demokratická republika si nezaslouží stát, ve kterém dva až tři miliony lidí žijí mimo zákon.“, 85).

González Prada konstatuje, že nelidskost a úpadek morálky není spjat pouze s tolik kritizovanými míšenci, ale je charakteristický i pro Evropany a obecně všechny bělochy: „El animal de pellejo blanco, nazca donde naciere, vive aquejado por el mal del oro: al fin y al cabo cede al instinto de rapacidad.“ (338) („Tvor s bílou kůží, ať se narodí kdekoli, žízní po zlatě: nakonec podlehne instinktu dravce.“, 84). Podobně útočí na vznešené osobnosti, které se sice jezdí vzdělávat do Francie či Anglie, ale po návratu do Peru ztrácejí všechny civilizované návyky a opět se v nich „objevuje šelma“ (86).

Markéta Křížová se domnívá, že González Prada „přijal za svůj rasový koncept, ovšem obrátil hodnotící znaménka. Na piedestal postavil rasu indiánskou, aby tím více vynikly defekty rasy bílé.“⁷¹ Dílo Gonzáleze Prady je podle tohoto názoru příkladem jakéhosi rasismu naruby, v němž jsou odsuzováni běloši. Jde skutečně o značně kritický pohled na bělochy, avšak je zřejmé, že González Prada je posuzuje negativně nikoliv ve smyslu rasovém, ale především jako představitele moci. Tato prohlášení také svou útočnou otevřeností slouží hlavnímu účelu díla, jímž je vyvolání pocitu rozhořčení a revoluční nálady. V jeho kritice tedy není zásadní biologická příslušnost, ale etické hodnoty, které z jedince činí člověka, nebo „šelmu“. Kritika úpadku a nedostatku morálky

⁷¹ Křížová, Markéta. „Přelom století v hispánské Americe: Kdo jsme, odkud přicházíme, kam směřujeme?“ In *Konec a počátek: literatura na přelomu dvou staletí*. Svatoň, V., Housková, A. (ed.). Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2012, s. 174.

je patrná v díle Gonzáleze Prady celkově – obdobně negativně totiž hodnotí i černochoy v eseji „Naše aristokracie“, a ačkoliv k tomu interpretace tohoto textu svádí, nejedná se o rasismus, ale o kritiku moci. Osobnost jednotlivce a úroveň jeho morálky je vždy důležitější než jeho rasová či sociální příslušnost:

Los que en el orden social se arrogan el título de personas decentes o clases elevadas suelen representar a la verdadera plebe en el orden intelectual o moral. Un negro y un indio pobres, más instruidos y desfanatizados, pertenecen a clase más elevada que un blanco noble y rico, mas ignorante y supersticioso. (292)

Ti, kdo si ve společenské hierarchii přisvojují titul čestných osob nebo příslušníků vyšších tříd, bývají skutečnou spodinou ve smyslu intelektuálním nebo morálním. Chudý černoch nebo indián, který je vzdělaný a není zfanatizovaný, patří do vyšší třídy než běloch, vznešený a bohatý, ale hloupý a pověřčivý.

González Prada si klade také otázku, co se rozumí pod pojmem civilizace – je to stupeň dokonalosti vědomostí, množství vědomostí, materiální úroveň společnosti, vyspělost ve vědecké oblasti? Pro Gonzáleze Pradu znamená civilizace především vědomí morální odpovědnosti, která přetvořila vzájemný boj ve schopnost soužití. Její nedílnou součástí tak musí zároveň být spravedlnost, benevolence a vědomí sounáležitosti:

La civilización se mide por el encumbramiento moral, más que por la cultura científica: quien al mínimo de egoísmo reúne el máximo de conmiseración y desprendimiento, se llama civilizado; quien todo lo pospone al interés individual haciendo de su yo el centro del universo, debe llamarse bárbaro; más que bárbaro, ave de rapiña.⁷²

Civilizace se měří spíše morálním vzrůstem než vědeckou kulturou – ten, kdo minimum egoismu nahradí maximem soucitu a velkorysosti, se nazývá civilizovaným. Kdo vše podřizuje osobnímu zájmu a činí ze své osoby střed vesmíru, by měl být nazýván barbarem. Spíše než barbarem, dravým ptákem.

⁷² Carpio, Campio (ed.). *González Prada: Pensamientos*. Buenos Aires: Arco Iris, 1941, s. 15. Jde o soubor výroků Gonzáleze Prady.

Jedním z rysů civilizované společnosti je tedy vědomí dobra a jeho vykonávání. Indiáni jsou dle Gonzáleze Prady schopni dospět do stejné intelektuální výše jako kdokoliv jiný, pokud k tomu dostanou příležitost. Jakkoliv je tedy v případě řešení indiánské otázky možnost dosáhnout vzdělání důležitá, není určujícím a jediným faktorem, tím zásadním je vlastnictví půdy a zajištění svobodných práv. Vzdělání může indiánům pomoci uvědomit si svou situaci a možnosti, důležité je však také vlastní odhodlání, sebevědomí a síla:

[...] se necesita firmeza en la voluntad y vigor en los pies. Se requiere también poseer un ánimo sin altivez y rebeldía, no de sumisión y respeto como el soldado y el monje. [...] Ocupar en la Tierra el puesto que le corresponde en vez de aceptar el que le designan: pedir y tomar su bocado; reclamar su techo y su pedazo de terruño, es el derecho de todo ser racional. (342)

[...] je zapotřebí pevné vůle a jistoty v nohou. Také to chce charakter, který není povýšenecký a vzdorný ani podřízený a poslušný jako voják nebo mnich. [...] Zaujmout na zemi místo, které člověku náleží, nikoliv přijmout to, které mu vykazují, požádat a vzít si svoje sousto; vznést nárok na střechu nad hlavou a svůj kousek země pod nohama, to je právo každé rozumné bytosti. (89)

Způsob, jak se vymanit ze stávající nepříznivé situace a jenž González Prada v závěru eseje „Naši indiáni“ zdůrazňuje, je proto násilná vzpoura, která představuje pro indiány jedinou naději do budoucna, jelikož změnu ze strany většinové společnosti očekávat nelze.

Indián jako ztělesnění odvahy

Obraz indiána v eseji Manuela Gonzáleze Prady je tedy na první pohled zřetelný – jde o jedince utlačovaného mocí (ztělesněnou bělochy, míšenci, *encastados*), jehož podřadné postavení je důsledkem ekonomické nerovnováhy a nikoliv civilizační zaostalosti. González Prada vyzývá indiány k aktivitě, k převzetí moci do vlastních rukou, k začlenění do peruánské společnosti a k obraně národa vůči okolnímu nebezpečí. Ve svých esejích stylizuje indiány do role mužných hrdinů a podněcuje je k odvážným činům: „Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué

ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta.“ (343) („Ať se Indiánům nekáže poníženost a rezignace, ale hrdost a vzpoura. Co se dosáhlo třemi či čtyřmi sty let konformity a trpělivosti? Čím méně institucí bude snášet, tím více škod se zbaví.“, 89-90).

González Prada by rád viděl v indiánech ztělesnění hrdosti a rebelie a nikoliv pouze ponížení a rezignace, které jsou s nimi spojovány nejčastěji. Jeho eseje se však nezabývají otázkou, zda je tato výzva vůbec uskutečnitelná, zda indiáni nevězí ve vžitě představě podřízenosti. Obraz indiánů jako osob pokorných a podřízených je výsledkem pohledu západní civilizace a jejích měřítek pokroku, byl utvářen již v době conquisty a postupně se ujal i v evropském umění, kde převládla představa indiána jako exotické bytosti nebo dobrého divocha. Tato díla přispívají k šablonovitému vnímání původních obyvatel, avšak jejich uzavírání ve stereotypním obrazu nemusí být otázkou jen romantizujících děl či takových, jejichž záměrem je upevnění moci. Také ta, která vystupují na obranu indiánů a zdánlivě je z této představy osvobozují, se mohou nevědomky stát vykonavatelem moci, jak na to upozornil Michel Foucault⁷³ a jehož názory dále rozvinul Edward Said ve své teorii orientalismu. Podobně i González Prada bojuje za práva indiánů, ale z pozice představitele západní společnosti, což je metoda obdobně nesourodá jako ta, již se vyznačují pozdější díla indigenismu, která na jeho odkaz navazují – možnost osvobodit jednu skupinu metodami skupiny jiné je neuskutečnitelná. Proto také indigenismus, který utváří typizující obraz indiánské společnosti, může být součástí koloniálního pohledu.

I přes veškerý obdiv k indiánům a snaze o jejich zrovnoprávnění, která je v jeho díle zřetelná, se González Prada dopouští zjednodušování a schematizace, a to i ve vztahu k indiánům a jejich přínosu či vlivu na společnost. Je to patrné například z textu „Proslov v Politeamě“ (1888), v němž říká:

Y, aunque sea duro y hasta cruel repetirlo aquí, no imaginéis, señores, que el espíritu de servidumbre sea peculiar a sólo el indio de la puna: también los mestizos de la costa recordamos tener en nuestras venas sangre de súbditos de Felipe II mezclada

⁷³ Viz např. Foucault, Michel. „Řád diskursu.“ In *Diskurs, autor, genealogie*. Přel. Petr Horák. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.

con sangre de súbditos de Huayna-Capac. Nuestra columna vertebral tiende a inclinarse. (44)

A i když je to těžké a dokonce i kruté znovu opakovat, nepředstavujte si, pánové, že duch otroctví je vlastní pouze indiánům z hor – také my, míšenci z pobřeží, máme ve svých žilách krev poddaných Filipa II. smíšenou s krví poddaných Huayny Capaca. Naše páteř má tendenci se ohýbat.

Ovlivněn porážkou Peru ve válce s Chile González Prada tvrdě kritizuje neschopnost peruánské společnosti bránit své národní zájmy. Snahu podřít se a ustupovat však přiznává jako vrozenou indiánům a používá tak stejný přístup jako ti, které sám kritizuje. Také Gonzalo Portocarrero si všímá jisté dvojznačnosti, kterou připisuje vlivu kreolské tradice, z níž González Prada „dědí ve vztahu ke světu původních obyvatel směs pohrdání a viny – postoj příznačný pro toho, kdo se považuje za lepšího, ale zároveň si je vědom, že jeho pozice je nespravedlivá, protože je založena na útlaku a krutosti.”⁷⁴ Avšak zdá se, že ani tato dvojznačnost a skrytý nebo spíše nevědomý pocit nadřazenosti neubírá na síle jeho přesvědčení o nutnosti osvobodit indiány, které se nejvíce projevuje ve výzvách ke vzpouře a revoluci.

Vzpouře a revoluce

Eseje Gonzáleze Prady jsou charakteristické kritickým přístupem a mnohdy skeptickým pohledem, avšak to neznamená, že by jeho úvahy byly ryze bořitelské a pesimistické. Jeho myšlenky naopak odhalují jistý optimismus – González Prada chce analyzovat to špatné proto, aby bylo možné na tomto základě pokračovat k lepšímu stavu věcí; přiznat si vlastní chyby, poučit se z nich a změnit se. Zároveň je to postoj vysoce morální, vybízí společnost k tomu, aby se zlepšila. I v tom je možné spatřovat vliv pozitivismu, podle nějž lze na základě racionálního úsudku a analýzy změnit svět. S tímto názorem se shoduje například Uva de Aragón Clavijo, podle níž je pro Gonzáleze Pradu charakteristický důraz na odpovědnost jedince, důležitost vlastních činů a nikoliv pouhá kritika a negativní pohled. González Prada je anarchista v tom smyslu, že se staví proti

⁷⁴ Portocarrero, Gonzalo. „González Prada: la (im)posibilidad de un positivismo criollo.“ In *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Tauzin, Isabelle (ed.). Op. cit., s. 130. „[...] hereda, respecto al mundo indígena, una mezcla de desprecio y culpabilidad; actitudes propias de quien se considera superior pero que es, al mismo tiempo, consciente de que su posición es injusta pues se ha construido sobre la base de la opresión y la crueldad.“

systému, zaběhnutým pořádkům a vyzdvihuje svobodu jako nejvyšší hodnotu, která stojí i nad zájmy státu. Zdůrazňuje také solidaritu, ale například na rozdíl od obránce indiánů Bartolomého de Las Casase mu nejde jen o křesťanskou lásku k bližnímu, ale o konkrétní řešení na ekonomických základech.⁷⁵

Naopak José Carlos Mariátegui kritizuje Gonzáleze Pradu za to, že jeho snaha „postrádala účinek, protože nepřinesla žádný ekonomicko-společenský program. Jeho dvě hlavní témata – anticentralismus a antiklerikalismus – nebyla sama o sobě schopna ohrozit feudální výsady.“⁷⁶ Podle Mariáteguiho nedokázal González Prada prosadit žádné východisko v podobě konkrétní změny společnosti, a byl proto spíše literátem než politikem:

Literární základ ducha a kultury u Gonzáleze Prady je zodpovědný za to, že nám radikální hnutí neodkázalo ani základní soubor studií o peruánské realitě nebo souhrn konkrétních úvah o jejích problémech. Program Radikální strany, který ostatně nebyl vytvořen Gonzálezem Pradou, vyznívá jako cvičení v psaní politických spisů nějakého „literárního kroužku“. Již jsme viděli, že Národní unie ve skutečnosti nebyla o moc jiná.⁷⁷

Mariáteguiho kritika se vztahuje k politickým krokům Gonzáleze Prady, které vidí jako nedostatečné, avšak v jeho díle je myšlenka vzpoury nebo dokonce revoluce mnohokrát zmiňována. González Prada kritizuje současnou peruánskou společnost, která tíhne ke konformismu a pasivitě, a zdůrazňuje nutnost revoluce, jakkoliv je pro národ vysilující. Tyto úvahy najdeme v eseji, v jehož názvu se objevuje uskupení, které Mariátegui později kritizoval, „Politické strany a Národní unie“, v němž González Prada tvrdí:

⁷⁵ Aragón Clavijo, Uva de. „Manuel González Prada: apuntes para un retrato.“ In *Pensadores hispano-americanos (Ciclo de conferencias)*. Rasco, José Ignacio et al. Miami: Ediciones Universal, 1995, s. 163-185.

⁷⁶ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Op. cit., s. 172. „[...] careció de eficacia por no haber aportado un programa económico-social. Sus dos principales lemas – anticentralismo y anticlericalismo – eran por sí solos insuficientes para amenazar los privilegios feudales.“

⁷⁷ Ibid., s. 241. „La filiación literaria del espíritu y la cultura de González Prada, es responsable de que el movimiento radical no nos haya legado un conjunto elemental siquiera de estudios de la realidad peruana y un cuerpo de ideas concretas sobre sus problemas. El programa del Partido Radical, que por otra parte no fue elaborado por González Prada, queda como un ejercicio de prosa política de ‘un círculo literario’. Ya hemos visto como Unión Nacional, efectivamente, no fue otra cosa.“

En todas partes las revoluciones vienen como dolorosa y fecunda gestación de los pueblos: derraman sangre pero crean luz, suprimen hombres pero elaboran ideas. En el Perú, no. (206)

Sin embargo, en ninguna parte se necesita más de una revolución profunda y radical. Aquí, donde rigen instituciones malas o maleadas, donde los culpables forman no solamente alianzas transitorias sino dinastías seculares, se debe emprender la faena del hacha en el bosque. (208)

Revoluce všude přichází jako bolestivé a plodné těhotenství národů – prolévá krev, ale vede ke světlu, potlačuje muže, ale produkuje myšlenky. V Peru nikoliv. [...] Nikde však není potřeba hlubší a radikálnější revoluce. Tady, kde se daří špatným nebo zkaženým institucím, kde viníci zakládají nejen přechodná spojení, ale celé světské dynastie, je třeba pustit se do práce.

Přes silné proklamace byla revoluce v pojetí Gonzáleze Prady spíše jen vizí. Mariáteguiho kritika je tedy oprávněná z hlediska politických kroků, avšak je nepochybné, že González Prada byl prvním, kdo ve svém díle tuto myšlenku zdůraznil a propagoval, a jejíž dopad byl zřetelný nejen v literárním či obecně uměleckém prostředí (již zmíněný proud indigenismu), ale v rámci celé společnosti.

Vize národa

U Gonzáleze Prady je jako u většiny hispanoamerických esejistů součástí jeho úvah národní identita, přičemž způsob, jakým dojít národního sebeurčení, vidí skrze kritiku a změnu současné společensko-politické situace. Chce docílit toho, aby samostatné Peru získalo sebevědomí, pozvedlo se, což však nepůjde, dokud nebudou všechny složky společnosti, tedy včetně indiánů, svobodné. Ve svém „Proslovu v Politeamě“ vyzývá indiány, aby se stali součástí národa a tvořili jeho sílu a aby tak národ získal schopnost bránit se vnějším vlivům:

Con las muchedumbres libres, aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo, ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad media, sólo combatirá por el señor feudal. (44)

Se svobodným davem, byť neukázněným, pochodovala Francie k vítězství v Revoluaci. S armádou indiánů, disciplinovaných a bez svobody, bude Peru vždy poraženo. Pokud z indiána uděláme sluhu, jakou zemi bude bránit? Jako sluha ve středověku bude bojovat pouze za feudálního pána.

Teprve až se osvobodí všechny vrstvy společnosti a všichni budou rovnocenní, může se národ stát sebevědomým a svébytným. Fakt, že Chile dokázalo porazit Peru, je podle Gonzáleze Prady především důsledkem toho, že většina peruánských indiánů žila ve feudálním poddanství a nebyla v plném slova smyslu spjata s národem. Národ s plnohodnotným zapojením všech složek společnosti je proto nutností. Jak konstatuje Gonzalo Portocarrero: „Požadavek na vytvoření národa je morální nezbytnost, je to dluh, který peruánská společnost dluží sama sobě, je to její možnost vykoupení.“⁷⁸

Národ je pro Gonzáleze Pradu nejvyšší hodnotou, kterou je třeba nejen budovat zevnitř, ale také bránit vůči vnějším hrozbám. Obhajuje proto myšlenku nacionalismu, kterou rozvíjí mimo jiné v textu „Peru a Chile“ (1888):

Tenemos que cerrar el paso a la conquista y defender palmo a palmo nuestro territorio, porque la patria no es sólo el pedazo de tierra que hoy bebe nuestras lágrimas y mañana beberá nuestra sangre, sino también el molde especial en que se vacía nuestro ser, o mejor dicho, la atmósfera intelectual y moral que respiramos. Tanto debe el hombre al país en que nace, como el árbol al terreno en que arraiga. (53)

Musíme ukončit conquistu a bránit kousek po kousku naše území, protože vlast není jen kus země, který dnes ráno pije naše slzy a zítra bude pít naši krev, ale také zvláštní forma, v níž se rozpouští naše bytí, nebo spíše intelektuální a morální ovzduší, které dýcháme. Člověk dluží zemi, v níž se narodil tolik, jako strom půdě, v níž je zakořeněn.

⁷⁸ Portocarrero, Gonzalo. „González Prada: la (im)posibilidad de un positivismo criollo.“ Op. cit., s. 131. „El imperativo de formar una nación es de orden moral, es una deuda que la sociedad peruana se debe a sí misma; es su posibilidad de redención.“

Avšak přes tragickou prohru Peru s Chile o velkou část území a nedávnou neblahou historickou zkušenost není zastáncem izolování vlastního národa od okolních. Jak poukazuje Eugenio Chang-Rodríguez, González Prada se zároveň snaží peruánskou společnost začlenit do hispanoamerického kontextu a překračuje tak nacionalistické pojetí:

Prada se snaží být zároveň ekumenický a lokální. Pokouší se interpretovat peruánské bytí jako součást celkového úsilí o kontinentální sebeurčení. Aby vnesl řád do historického chaosu, hledá v chování svých krajanů osobitost národa. Univerzální a národní aspekt se protínají, aby ukázaly myšlenkový základ jeho umění.⁷⁹

Národ však nebude svébytným, pokud se také nevyrovná se svým koloniálním dědictvím, které přetrvává jak v otázce společenského a politického uspořádání země, tak v oblasti kulturní a je pro nezávislý stát přítěží. Juan Guillermo Gómez García se domnívá, že González Prada odmítá vliv Španělska, a v jeho díle jej nachází jako ztělesnění zla: „Španělsko nebo španělská koloniální říše jsou chápány jako omyl nebo dokonce nezdravé podloží, které jako zkamenělé geologické vrstvy vystupují z konfliktní kulturní identity.“⁸⁰ Avšak záměrem González Prady není zbavit se všech prvků španělského dědictví. Odsuzuje především pozůstatky koloniálního pořádku, které nemusí být nutně spojeny se španělskou kulturou, ale s pokleslou morálkou, která se zakořenila ve společnosti. Tento rys González Prada kritizuje například v eseji „Nuestra aristocracia“, v němž ironicky popisuje současnou peruánskou společnost, která si nalhává svou vznešenost a důstojnost:

En tanto ¿qué es Lima? una aldea con pretensiones de ciudad. ¿Qué sus casas? unos galpones con ínfulas de palacios. ¿Qué sus habitantes? una cuantas lechigadas de negroides, choloides y *epifanios*, que se creen grandes personajes y figuras muy

⁷⁹ Chang-Rodríguez, Eugenio. „El ensayo de Manuel González Prada.“ *Revista Iberoamericana*, XLII, 1976, n. 95, s. 248. „Prada intenta ser a la vez ecuménico y local. Trata de interpretar al ser peruano como parte del esfuerzo general de identificación continental. Para poner orden al caos histórico, busca en el comportamiento de sus compatriotas la personalidad nacional. Lo universal y lo nacional se entrecruzan para darnos el fondo conceptual de su arte.“

⁸⁰ Gómez García, Juan Guillermo. *Literatura y anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2009, s. 62. „España o las Españas se presentan como horizonte equívoco o, mejor aún, como sustratos insanos que subyacen a modo de capas geológicas pétreas de una identidad cultural conflictiva.“

decorativas porque los domingos salen a recorrer la población ostentando sombreros de copa, levitas negras y bastones con puño de oro. (290)

Co je vlastně Lima? Vesnice s ambicemi být městem. Co jsou její obydlí? Stodoly s domýšlivostí paláců. Co její obyvatelé? Několik vrhů negroidů, choloidů⁸¹ a *epifaniů*, kteří si o sobě myslí, že jsou velké osobnosti a okrasné postavy, když se o nedělích procházejí po okolí a předvádějí své cylindry, černé kabáty a hole se zlatou rukojetí.

V díle Gonzáleze Prady je také patrná významná úloha humoru, na kterou upozorňuje ve své studii Gonzalo Portocarrero: „Z kreolské tradice zdědil González Prada sarkastický tón, který ho táhne – i proti jeho vůli – k téměř nihilistickému postoji.“⁸² Také v eseji „Dávná Lima“ („El Lima antiguo“) se González Prada vysmívá měšťácké mentalitě, která se zdánlivě snaží vzbuzovat dojem koloniální velikosti a důležitosti, avšak namísto vznešenosti, kosmopolitní atmosféry a rozhledu odhaluje pouze pokleslou morálku, fanatismus, chtivost a krutost:

Como se vivía en aislamiento cerebral, todo lo limeño denunciaba la pequeñez de la flora y de la fauna insulares. Las gentes de aquí se parecían a los hombres de Europa, como el kangurú se Australia se parece al elefante de África. En nada se percibía la frescura juvenil de una raza nueva; y los niños llevaban aire de nacer con el alma encanecida. Los jóvenes no poseían juventud, sino vejez precoz de mozo caquéxico; no arranques juveniles, sino intermitentes virilidades del viejo verde.⁸³

Jelikož se zde žilo v mozkové izolaci, všichni obyvatelé Limy odsuzovali chudost ostrovní fauny a flóry. Zdejší lidé byli podobní obyvatelům Evropy, asi jako se australský klokan podobá africkému slonu. V ničem nebyla cítit mladistvá svěžest nové rasy, děti se rodily s prošedivělou duší. Pro mladé lidi nebylo příznačné mládí, ale předčasné stárání vetchého chlapce, ne mladistvá kuráž, ale upadající mužnost starého chlápka.

⁸¹ Od španělského slovíčka „cholo“, indián nebo míšenec, který převzal španělské zvyky.

⁸² Portocarrero, Gonzalo. Op. cit., s. 130. „De la tradición criolla González Prada hereda el vector sarcástico, que lo arrastra, aun en contra de su voluntad, a una posición casi nihilista.“

⁸³ González Prada, Manuel. „El Lima antiguo.“ In Skirius, John (ed.). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. Op. cit., s. 39.

V jeho esejích je rozpoznatelná jak satira, tak prvky charakteristické pro karneval. Humor Gonzáleze Prady je založen, podobně jako u karnevalu, na kritice skrze nadsázku a převlek, obrácení tradičních rolí a přiblížení se tak kritizovanému protikladu, zobrazení nesmyslnosti. Podle Portocarrera tento humor odhaluje určitou utopii, je sice podvratný, ale ne zlý, agresivní, slouží spíše jen pro chvilkové uvolnění přetlaku, který ve společnosti je, aby mohla pokračovat dále.⁸⁴ González Prada tak ve svých esejích zachycuje přetvářky a masky, které jsou vlastně součástí běžného života, ale lidé si jejich přítomnost neuvědomují. V popisu společnosti často využívá přehánění, ironii, sarkasmus, nezřídka je jeho záměrem však spíše než útočit pobavit nebo šokovat nadsázkou.

Budoucnost Peru

Podle Gonzáleze Prady je nezbytné dát prostor novým myšlenkám, které by přinesly nový impulz do usedlé peruánské společnosti a pomohly by odstranit koloniální pozůstatky. Ačkoliv zdůrazňuje významnou úlohu indiánského obyvatelstva v procesu formování národa, nevolá po návratu starých tradic a dědictví, nechce dívat zpět do minulosti, ale naopak do budoucnosti. Nechává se tedy inspirovat odjinud, zvenku, propaguje vnější vlivy, aby na jejich základě vznikla nová kreativita. González Prada přestavuje ve svém díle vizi rozdělené společnosti, která teprve hledá cestu ke své budoucí podobě. V tomto pohledu se shoduje s Mariáteguim a s Arguedasem, kteří na konfliktní situaci peruánské společnosti upozorňovali také. Zatímco Alfonso Reyes a Octavio Paz zdůrazňují, jak důležitá je různorodost a mnohovýrostlost kultur pro utváření moderní mexické nebo celkově hispanoamerické společnosti, González Prada na příkladech konkrétních zkušeností rodného Peru akcentuje především opozici, nesoulad. Tato situace však není pouze otázkou moderní společnosti, ale odráží historický vývoj celé oblasti. Antonio Sacoto k tomu podotýká, že Lima nebyla v době místokrálovství jen společenským centrem, ale také politickým a ekonomickým. Tato centralizace pak pomohla vytvoření soudobého společenského stavu, hierarchicky rozděleného na odlišné a velmi uzavřené společenské vrstvy.⁸⁵ Situace pak zůstává prakticky nezměněná i v 19. století v období samostatné republiky a stává se předmětem kritiky v díle Gonzáleze Prady. Důraz na zrovnoprávnění indiánského obyvatelstva je v tomto období ojedinělý,

⁸⁴ Portocarrero, Gonzalo. Op. cit., s. 132.

⁸⁵ Sacoto, Antonio. Op. cit., s. 74.

jeho výzvy však zatím omezují jen na rovinu ekonomickou. Plné osvobození indiánů by mělo vycházet z hlubších principů, které se týkají celé společnosti i její kultury. Nejde tedy pouze o nutnost indiány vzdělávat a nabídnout jim půdu, tedy poskytnout jim vědomosti a vlastnictví, ale umožnit jim přispět i svou kulturou, tradicemi a dědictvím k formování celé společnosti. Tato kulturní stránka integrace původního obyvatelstva se v díle Gonzáleze Prady zatím neobjevuje, příliš ji nereflektuje ani jeho následovník José Carlos Mariátegui; v kontextu peruánské společnosti ji později rozvine až José María Arguedas.

José Carlos Mariátegui a jeho indiánský problém

Také peruánský spisovatel José Carlos Mariátegui (1894-1930) patří do skupiny esejistů, kteří chápou indiánské obyvatelstvo v protikladném postavení k dalším skupinám společnosti. Ve svém eseji „Indiánský problém“ („El problema de indio“) navazuje na indiánskou otázku, kterou otevřel Manuel González Prada, a to v přímé obhajobě práv původních obyvatel peruánského území a v boji za jejich rovnocenné postavení. Indiánské otázky se však dotýká také v dalších esejích, především v textech „Problematika půdy“ („El problema de la tierra“) a „Náboženský faktor“ („El factor religioso“), které jsou zahrnuty do sbírky *Sedm esejů interpretujících peruánskou realitu* (*Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928).

Ekonomické základy indiánského problému

Podle Mariáteguiho žijí indiáni na okraji společnosti neprávem. Jejich současná role je výsledkem dějinného procesu, avšak co do počtu obyvatel představují v Peru spíše většinu než menšinu. Obdobně jako González Prada ani Mariátegui neshledává rozdíly v peruánské společnosti na základě rasy, ale vlastnictví. Indiánský problém je tedy odrazem ekonomické situace a podřízené postavení indiánů je výsledkem jejich majetkového vykořisťování ze strany držitelů moci. Mariátegui se tak staví proti zjednodušování situace na pouhý etnický faktor: „La suposición de que el problema indígena es un problema étnico, se nutre del más envejecido repertorio de ideas imperialistas. El concepto de las razas inferiores sirvió al Occidente blanco para su obra de expansión y conquista.“⁸⁶ („Předpoklad, že indiánský problém je problémem etnickým, vychází z nejzastaralejšího repertoáru imperialistických představ. Koncept nízké rasy sloužil bílému Západu k uskutečnění díla expanze a dobývání.“)

Mariátegui odmítá myšlenku, že indiáni představují vývojově nižší stupeň společnosti. Snaha „civilizovat“ je podle západních měřítek a vzorů je pouhým nástrojem ovládnutí. Příčinou marginalizace indiánů je *gamonalismo*, tedy systém, v němž několik málo jedinců, kteří disponují mocí, vlastní nepoměrně velkou část půdy na úkor původních obyvatel, jimž byla násilím či za nevýhodných podmínek odebrána. Nepřítelem indiánů však nejsou jen jednotlivci, majitelé půdy a držitelé moci, ale tento systém jako celek:

⁸⁶ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Op. cit., s. 28. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany.

El juez, el subprefecto, el comisario, el maestro, el recaudador, están enfeudados a la gran propiedad. La ley no puede prevalecer contra los gamonales. El funcionario que se obstinase en imponerla, sería abandonado y sacrificado por el poder central cerca del cual son siempre omnipotentes las influencias del gamonalismo, que actúan directamente o a través del parlamento, por una y otra vía con la misma eficacia. (24-25)

Soudce, subprefekt, komisař, učitel, výběrčí jsou zavázání velkostatkářskému systému. Zákon proti gamonales nezmůže nic. Úředník, který by se rozhodl jej prosazovat, by byl zavržen a obětován ústřední mocí, kterou ovlivňuje všemohoucí gamonalismus, jenž působí přímo nebo prostřednictvím parlamentu, tou či onou cestou, ale vždy účinně.

Obdobně tvrdá kritika z jeho strany směřuje také ke katolické církvi, která přes veškeré své filantropické zásady pomáhá udržovat tento nerovný systém při životě. Církev podle Mariáteguiho nebojuje za práva indiánů, a to ani ve smyslu národních či společenských zájmů, ani jako lidských bytostí, pouze zastává roli zprostředkovatele mezi potomky původních obyvatel a *gamonales*, velkostatkáři, pro něž jsou indiáni nuceni pracovat. Selhává tak v jednom ze svých principů, jímž je pomoc potřebným. Tato pomoc by však neměla být poskytnuta pouze ze soucitu a spoluúčasti, ty samy o sobě nejsou dostatečným řešením, protože nemohou současný stav změnit. Mariátegui souhlasí s Manuelem Gonzálezem Pradou v názoru, že ani vzdělání, jakkoliv je nutné, není pro indiány zásadní – bez ekonomického zajištění totiž nebude mít účinek. Podstatou řešení indiánského problému je proto plná revize otázky vlastnictví půdy: „El nuevo planteamiento consiste en buscar el problema indígena en el problema de la tierra.“ (32) („Nový přístup spočívá v hledání indiánského problému v problematice půdy.“)

Tato otázka je ústředním tématem eseje, který je přímo pojmenován „Problematika půdy“. Mariátegui v něm podrobně rozebírá nerovné postavení indiánů, které je důsledkem rozpadu kolektivního vlastnictví, jež bylo pro předhispánskou kulturu příznačné. Upozorňuje na fakt, že bez tohoto konceptu není indiánská společnost schopná fungovat, a to ani za předpokladu, že dojde k zrovnoprávnění vlastnictví. I kdyby každý indiánský obyvatel dostal svůj díl půdy, nebylo by to řešení, protože představa osobního

majetku je mu cizí. Indiánská kultura je pevně spojena s existencí komunity a společného vlastnictví, které i v současné indiánské společnosti dále přežívají. Nelze v ní slučovat princip svobody a individualismu tak, jak je to běžné v západní civilizaci, protože svoboda má pro indiány odlišný význam: „[E]l indio no se ha sentido nunca menos libre que cuando se ha sentido solo.“ (66) („Indián se nikdy necítí méně svobodný, než když je osamělý.“) Komunita je tedy pro indiány nejpřirozenější a jedinou možnou formou života.

Indigenismus a otázka národní literatury

S bojem za zrovnoprávnění indiánů a upozornění na jejich podřízené postavení v rámci společnosti je pevně spojen umělecký proud indigenismu, jehož počátky lze nalézt u Manuela Gonzáleze Prady, a jedním z jeho nejvýznamnějších představitelů se později stane José María Arguedas. Pro Mariáteguiho je právě indigenismus cesta, jak z koloniálního období postupně dospět směrem k národu. Tomuto tématu se podrobně věnoval v eseji „Proces literatury“⁸⁷ („El proceso de la literatura“), který je také součástí sbírky *Sedm esejů interpretujících peruánskou realitu*. Podle Mariáteguiho v momentě, kdy vzniká vlastní, národní jazyk, vzniká i národní literatura a tedy i národ. Situace Peru je však specifická tím, že je zde povaha literatury i národa vnitřně rozdvojená – na jedné straně je úzce spjatá se Španělskem a s jeho vlivem, který se projevoval během koloniální nadvlády, a na druhé straně vychází z indiánských tradic. Z tohoto důvodu ji nelze studovat obvyklým měřítkem pro jednotné literatury, jako jsou podle Mariáteguiho literatury evropské nebo i jiné americké, například argentinská. Literaturu je navíc potřeba zkoumat nejen jako umění, ale i v kontextu politickém, historickém a společenském.

Peruánskou literaturu Mariátegui hodnotí následovně:

Es una literatura escrita, pensada y sentida en español, aunque en los tonos, y aun en la sintaxis y prosodia del idioma, la influencia indígena sea en algunos casos más o menos palmaria e intensa. La civilización autóctona no llegó a la escritura y, por ende, no llegó propia y estrictamente a la literatura, o más bien, ésta se detuvo en la etapa de los aedas, de las leyendas y de las representaciones coreográfico-teatrales. (215)

⁸⁷ V úvodu k tomuto textu Mariátegui zdůrazňuje použití termínu „proces“ nikoliv ve smyslu vývoje, ale v jeho právnickém významu, tedy jako soudní řízení či spor, v němž chce přispět svým svědectvím.

Je to literatura psaná, promyšlená a cítěná ve španělštině, ačkoliv v tónech i ve skladbě vět a prozodii jazyka je indiánský vliv v některých případech více či méně zřetelný a silný. Původní civilizace nedospěla k písmu, a tedy ani zcela a přímo k literatuře, lépe řečeno její literatura se zastavila v období zpěvů, legend a choreograficko-divadelních reprezentací.

Indiánskou tradici Mariátegui pojímá jako neliterární ve smyslu nepsané. Pozdější záznamy v kečuánštině již psali buď sami Španělé, kteří se naučili jazyk indiánů, nebo pošpanělštění indiáni, není to tedy ani indiánská literatura v pravém slova smyslu, ani literatura národní. Koloniální literatura tedy ještě nepředstavuje literaturu peruánskou, ale stále španělskou. Prvním mezníkem je podle Mariáteguiho Inca Garcilaso de la Vega. Jeho dílo, především *Pravdivé komentáře (Comentarios reales, 1609)*, ale i sama jeho osoba představují setkání dvou kultur: „Es, históricamente, el primer ‘peruano’, si entendemos la ‘peruanidad’ como una formación social, determinada por la conquista y la colonización española. [...] Es el primer peruano sin dejar de ser español.“ (217) („Je historicky prvním ‚Peruáncem‘, chápeme-li ‚peruánstvím‘ společnost, která je utvářena španělskou conquistou a kolonizací. [...] Je prvním Peruáncem, aniž by přestal být Španělem.“). Garcilaso je však pouze jedním z mála, kdo takovéto spojení představují. Většina peruánských spisovatelů se podle Mariáteguiho necítila svázaná s indiánským obyvatelstvem a mezi inckým a koloniálním dědictvím proto volila nápodobu cizích, evropských vzorů. Po získání nezávislosti na španělském království se pak snaha o vytvoření vlastní národní literatury rovnala úsilí zbavit se všech dosavadních vlivů, tedy i španělského a indiánského a dát prostor literatuře kreolské, vycházející ne z hor, ale z pobřeží.

Španělská literatura v peruánském prostředí podle Mariáteguiho končí s osobou Gonzáleze Prady, kdy se zároveň literatura národní začíná vyrovnávat té světové. Mariátegui oceňuje přínos Gonzáleze Prady nejen v tomto ohledu, ale také ve zviditelnění problematické situace původního obyvatelstva. Kladně hodnotí nebojácnost, odvahu a kritický přístup svého předchůdce, avšak zároveň vidí v jeho díle určitý rozpor, když tato odvaha a výzvy do budoucnosti kontrastují s často skeptickým nádechem jeho esejů. Kritizuje také jím navrhovaný způsob řešení indiánské otázky, který byl pro Mariáteguiho nedostatečný, pouze v rovině akademické či literární, ne však už praktické: „González

Prada no interpretó este pueblo, no esclareció sus problemas, no legó un programa a la generación que debía venir después. Mas representa, de toda suerte, un instante – el primer instante lúcido de la conciencia del Perú integral.“ (234-235) („González Prada nebyl představitelem lidu, neobjasnil jeho problémy, neodkázal žádný program generaci, která měla přijít po něm. Představuje spíše, zcela náhodně, okamžik – první zářný okamžik vědomí jednotného Peru.“).

Podle Mariáteguiho ale vědomí jednoty samo o sobě nestačí, je třeba za ně bojovat a prosazovat je, a to nejen v rovině intelektuální. Také odpor Gonzáleze Prady vůči víře nejen v podobě katolické církve, ale v širokém slova smyslu považuje Mariátegui za nepromyšlený postoj. González Prada sice kritizoval zaslepenost náboženství, ale podle Mariáteguiho bylo jeho popírání víry samo určitým druhem náboženství: „Su ateísmo es religioso.“ (243) („Jeho ateismus je náboženský.“). Mariátegui se přitom víry nezříká, tvrdí, že je potřebná – nikoliv ztělesněná institucí, ale jako vnitřní zdroj pohybu a energie. Revoluce je pro něj v tomto smyslu také víra, a proto je nesmyslné a zároveň nemožné snažit se ji vymýtit.

Existenci ryze peruánské literatury, v níž je již pevně začleněna původní, indiánská kultura, spojuje Mariátegui s dílem Césara Valleja. Vallejo se podle Mariáteguiho neuchyluje k folklórnímu zobrazování indiánské společnosti a nerozvíjí tak její vžitý exotický obraz. Jeho poezie zachycuje prožitek indiánů a tvoří s jejich způsobem vnímání světa organický celek: „Vallejo no se hunde en la tradición, no se interna en la historia, para extraer de su oscuro substractum perdidas emociones. Su poesía y su lenguaje emanan de su carne y su ánima. Su mensaje está en él. El sentimiento indígena obra en su arte quizá sin que él lo quiera.“ (288-289) („Vallejo se nenoří do tradice, neuzavírá se v historii, aby z jejího temného podloží vynesl ztracené emoce. Jeho poezie a jazyk pramení z jeho těla a duše. Jeho poselství je v něm samém. Cítění původních obyvatel se projevuje v jeho umění, možná aniž by sám chtěl.“).

Hodnota a autentičnost Vallejova díla spočívá v přirozeném a nenásilném zprostředkování indiánského světa. Ne každý umělec však může být obdařen takovou citlivostí, a proto je nemožné se mu vyrovnat. Vallejova poezie je tedy obdivuhodná, ale vždy bude tvořit spíše jen výjimku, ne možnost nápodoby.

S autentičností je spojen také pocit pesimismu, který Mariátegui nachází ve Vallejově díle:

Vallejo tiene en su poesía el pesimismo del indio. Su hesitación, su pregunta, su inquietud, se resuelven escépticamente en un “¡para qué!” En este pesimismo se encuentra siempre un fondo de piedad humana. No hay en él nada de satánico ni de morboso. Es el pesimismo. Es el pesimismo de un ánima que sufre y expía “la pena de los hombres” como dice Pierre Hamp. Carece este pesimismo de todo origen literario. No traduce una romántica desesperanza de adolescente turbado por la voz de Leopardi o Schopenhauer. Resume la experiencia filosófica, condensa la actitud espiritual de una raza, de un pueblo. No se le busque parentesco ni afinidad de con el nihilismo o el escepticismo intelectualista de Occidente. El pesimismo de Vallejo, como el pesimismo del indio, no es un concepto sino un sentimiento. (290-291)

Ve Vallejově poezii je přítomen pesimismus indiánů. Jeho váhání, jeho otázky, jeho neklid vedou ke skeptickému zvolání „K čemu?“. V tomto pesismu se zároveň nachází podstata lidského soucitu. Není v něm nic satanského ani morbidního. Je to pesimismus. Pesimismus duše, která trpí a odpykává si „trest lidstva“, jak říká Pierre Hamp. Tento pesimismus postrádá jakýkoliv literární původ. Nezprostředkovává romantické zoufalství mládence ohromeného hlasem Leopardiho nebo Schopenhauera. Obsahuje filozofickou zkušenost, shrnuje duchovní postoj jedné rasy, jednoho lidu. Nehledejme v něm příbuznost ani blízkost s nihilismem nebo západním intelektuálským skepticismem. Vallejův pesimismus, jako pesimismus indiánů, není pojem, ale pocit.

Pesimismus, příznačný pro způsob prožívání indiánů, je příkladem ryze vlastních, amerických hodnot, které nejsou kopií evropských vzorů. Pesimismus není povzdech nad ztraceným světem, je nadčasový a přesahuje individuální chápání, ztělesňuje veškerou bolest světa. Tento prožitek zachycený v poezii je dále spojen s pocitem nostalgie, existenciální bolesti, smutkem, ale i soucitem a něhou, v nichž podle Mariáteguiho spočívá Vallejův indigenismus.

Pro Mariáteguiho představuje indigenismus skutečnou národní literaturu. Kritizuje exotické zobrazování indiána jako dobrého divocha, které bylo obvyklé v evropském umění, protože vytváří jasné a limitující hranice takového obrazu. Je však možné namítnout, že ani indigenismus se vytváření stereotypních obrazů nevyhýbá. Zdánlivě autentickým pohledem sice představuje indiánskou společnost z větší blízkosti, ale

hranice typizujícího obrazu neodstraňuje a spíše je mnohdy upevňuje. To je zřetelné například v románech spisovatelů Jorgeho Icazy nebo Alcides Arguedase, kde je postava indiána trpícího pod nadvládou značně schematická a s autentickým pohledem se neshoduje. Jde o výběrový, a proto také diskriminační způsob zobrazení, v němž je vyzdvihována jedna skupina společnosti nad ostatní. Indigenismus v těchto dílech zdůrazňuje protiklady v podobě utlačovaného, ale čestného indiána a jeho tyranského pána. Představitel původní společnosti je navíc pojímán jako neměnný vzor v jakémsi bezčasí a vymezuje se vůči ostatním tím, že mezi ně nepatří – ani mezi kreoly, vládnoucí vrstvu, míšence. Jeho obraz je takřikajíc bezpříznakový, charakterizovaný opozicí vůči ostatním.

Již Mariátegui ve svém eseji „Proces literatury“ přiznává, že indigenismus ve své podstatě idealizuje a estetizuje indiány, protože je popisuje zvenčí, avšak proto se také nazývá indigenismus a nikoliv indianismus. Indigenismus tedy není nejautentičtější způsobem zobrazení, ale poskytuje větší prostor pro otevření debaty indiánské otázky než romantizující obraz dobrého divocha. Podle Mariáteguiho romantický pohled v indigenismu do určité míry přetrvává, ale je odlišný. Zatímco romantismus 19. století byl individualistický, egocentrický, narcisistní, romantismus indigenistický je přirozeně sjednocující, socialistický. Záměrem indigenistické literatury je zprostředkovat pocit solidarity s představiteli původního obyvatelstva a potřebu boje za jejich zrovnoprávnění ve společnosti, a má tedy vedle umělecké funkce i důležitou roli společenskou.

Mirko Lauer se domnívá, že přes veškeré snahy o autentičnost a zbavení indigenistických děl optiky exotismu v nich zůstává podpořena složka jinakosti zobrazovaného, které je zajímavé právě tím, že je jiné. Indiánská kultura tedy „nevyznívá jako depresivní ani ohrožující, ale je podmanivá, jako lokální exotismus, který zdálky odráží evropský romantický orientalismus latinskoamerických modernistů a afrikanismus evropské avantgardy.“⁸⁸ Upozorňuje dále, že indigenistická díla byla přitažlivá právě proto, že původní společenství, která byla objektem zájmu, byla obdařena dosud skrytou či neobjevenou energií, jež byla vnímána jako oživení v úpadku kultury, které bylo možné pocítovat v západní civilizaci. Původní obyvatelé tak touto sjednocující energií představovali spojenci s moderním světem. Takovéto interpretace však měly daleko k autentickému obrazu skutečnosti, byly spíše jen idealizací, zprostředkováním vysněné

⁸⁸ Lauer, Mirko. *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo* 2. Cusco: CBC, 1997, s. 21. „[...] no parece ni deprimente ni amenazante, sino sugerente, como un exotismo local que refleja desde lejos el orientalismo romántico europeo de los modernistas latinoamericanos y el africanismo de la vanguardia europea.“

představy. Přesto se jako Mariátegui i Lauer domnívá, že indigenismus i přes značný sklon k idealizaci nepodporuje dojem exotičnosti, protože tímto by šel proti vlastnímu, v podstatě nacionalistickému záměru. Jeho účelem je totiž představit indiánské obyvatelstvo jako přínosný prvek pro národ, nikoliv jako exotickou zajímavost, která se většinové společnosti vymyká a do obrazu společné národní jednoty proto nezapadá.⁸⁹

Protiklad a neslučitelnost

Z hlediska úvah o úloze indiánů ve společnosti, nikoliv jen v kontextu umění, ale národa jako celku, chápe Mariátegui obdobně jako González Prada jednotlivé vrstvy společnosti jako neslučitelné. Nesourodost peruánské krajiny, která je rozdělená na hornaté indiánské území a pobřeží, oblast kreolů, se promítá i do celospolečenské situace, v níž se tyto skupiny obyvatel nacházejí v opozici. Vedle dopadu koloniální moci je to tedy i příroda, která ovlivňuje charakter národa: „El costeño se diferencia fuertemente del serrano. En tanto que en la sierra la influencia telúrica indigeniza al mestizo, casi hasta su absorción por el espíritu indígena, en la costa el predominio colonial mantiene el espíritu heredado de España.“ (309) („Obyvatel pobřeží se výrazně liší od horala. Zatímco v horách vliv země indigenizuje míšence, až je téměř pohlcen duší původního obyvatelstva, na pobřeží koloniální převaha udržuje duši zděděnou ze Španělska.“). Tyto dvě vrstvy společnosti dále žijí odděleně vedle sebe a jejich sloučení je pouze zdánlivé. Jak konstatuje Anna Housková, indiánská kultura tvoří základ peruánské společnosti, kterou „evropská kolonizace překryla pouze v povrchové vrstvě,⁹⁰ ale k jejich propojení již nedošlo. Indiáni, v rámci nutnosti zachování své existence, přijali některé zvyky a prvky španělské kultury, ovšem neidentifikovali se s nimi; v opačném směru pak měla indiánská kultura jen velmi malý vliv na vládnoucí vrstvu společnosti. Zdá se tedy, že situace v Peru je výrazně polarizovaná a vyhrčená.

Mariátegui popisuje stav peruánské společnosti jako vrstvení, avšak v poněkud odlišném smyslu než Octavio Paz: zatímco u Paze se jednotlivé vrstvy prolínají a prosakují, v pojetí Mariáteguiho je mezi nimi jakýkoliv kontakt pouze povrchový, neoprávněný, nedokonalý. Navzájem jednotlivé vrstvy nekomunikují, a pokud ano, jen za účelem vnější, nikoliv však vnitřní proměny. Příkladem může být přijetí křesťanských zvyklostí ze strany indiánů, které v mnoha ohledech představuje obranu a snahu o

⁸⁹ Ibid., s. 92.

⁹⁰ Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky: Hispanoamerická kulturní identita v esejích a v románech*. Op. cit., s. 28.

uchování vlastních hodnot. V eseji „Náboženský faktor“ Mariátegui zdůrazňuje, že tento proces přijímání křesťanství ze strany indiánů byl založen na principu zachování původní víry, do níž indiáni převzali jen některé prvky náboženství vnuceného. Základ tak zůstal pod povrchem nezměněný a naopak křesťanství, zdánlivě dominantní, bylo tímto vztahem oslabené: „Aquí, fácilmente superpuesto el culto católico al sentimiento pagano de los indios, el catolicismo perdió su vigor moral.“ (157) („Katolický kult, který jednoduše překryl indiánské pohanské cítění, zde ztratil svou morální platnost.“). Podobně jako později José María Arguedas chápe Mariátegui indiánskou tradici jako základ, podloží, v němž se evropské prvky přizpůsobují kultuře původní. Tradiční dualita podřízenosti a nadřazenosti se tedy obrací nebo přinejmenším relativizuje.

Míšenectví

Ve svých esejích Mariátegui přejímá dichotomické rozdělení společnosti na indiány a na míšence a kreoly, dědice kolonialismu, a její zřetelnou polarizaci. Zároveň odmítá myšlenku, že míšenectví je budoucností Latinské Ameriky. Kritizuje například pojetí Josého Vasconcelose a jeho vizi „kosmické rasy“ považuje za pouhou utopickou představu, která zobrazuje zárnou budoucnost, avšak neodráží současný stav společnosti.

El mestizaje que Vasconcelos exalta no es precisamente la mezcla de las razas española, indígena y africana, operada ya en el continente, sino la fusión y refusión acrisoladoras, de las cuales nacerá, después de un trabajo secular, la raza cósmica. El mestizo actual, concreto, no es para Vasconcelos el tipo de una nueva raza, de una nueva cultura, sino apenas su promesa. (318)

Míšenectví, které oslavuje Vasconcelos, není přímo míšením španělské, indiánské a africké rasy, ke kterému již na tomto kontinentu došlo, ale očistným spojením a opětovným slučováním, z nichž se po staletém úsilí zrodí kosmická rasa. Současný, skutečný míšenec není pro Vasconcelose představitelem nové rasy, nové kultury, ale pouze jejím příslibem.

Podstatou snahy o záchranu indiánů, či spíše o dosažení jejich rovnoprávnosti se zbytkem společnosti, tedy není jejich civilizování, a to ani prostřednictvím míšení. Mariátegui se vymezuje proti názorům, podle nichž bude výsledkem spojení indiánské a

bílé rasy emancipace původních obyvatel a jejich pozvednutí na vyšší úroveň. Poukazuje na příklad vyspělých asijských národů, které byly schopné přijmout západní kulturu, aniž by jejich společenství muselo nutně projít procesem míšení. Představa, že indiánská rasa degeneruje a je třeba ji zachránit rasou bílou, je pro Mariáteguiho tedy nepřijatelná.

V míšenectví Mariátegui neshledává řešení problémů, ale naopak další vyostření situace. Místo toho, aby lid sjednotilo a poskytlo mu formu, společnost naopak ještě více rozděluje: „En el mestizo no se prolonga la tradición del blanco ni del indio: ambas se esterilizan y contrastan.“ (322) („V míšenci nezůstává zachována bělošská ani indiánská tradice, obě se sterilizují a staví se proti sobě.“). V každé společnosti navíc může míšenectví nabývat jiného významu, jde tedy jak o prvek jak nesourodný, tak neuchopitelný. Míšenectví proto celou situaci spíše ještě komplikuje, než aby ji pomohlo vyřešit: „El mestizaje es un fenómeno que ha producido una variedad compleja, en vez de resolver una dualidad, la del español y el indio.“ (318) („Míšenectví je jev, který vede ke stavu komplexní různorodosti místo toho, aby odstranil dualitu Španělů a indiánů.“). V horském, tradičně indiánském prostředí, je výsledkem nový druh indiána, který je sice ovlivněn španělským dědictvím, ale mnohem více samotným prostředím, v němž se pohybuje. Opačně na pobřeží je situace jiná, španělský vliv je zde zřetelnější.

Mariátegui jde tedy zcela proti představě míšenectví, které je v hispanoamerickém prostředí skutečností, a odmítá je jako cosi nepravého. Sám Garcilaso byl však také míšencem, a ačkoliv pro Mariáteguiho představuje setkání dvou kultur, konstatuje u jeho osoby dědictví indiánské kultury silnější než to španělské: „Pero Garcilaso es más inka que conquistador, más quechua que español.“ (217) („Ale Garcilaso je více Inka než dobyvatel, je více kečuánský než španělský.“). Tímto přístupem, v němž v určitém celku záměrně vyhledává a rozpoznává jednotlivé vrstvy jakoby oddělené od sebe, jedny vlivy silnější a druhé slabší, podrývá možnost míšenectví ve smyslu vyvážení dvou ras a brání se myšlence sjednocení.

Podobně ani pojem kreol nevyjadřuje povahu národa, podle Mariáteguiho v něm přetrvává určitá dualita rasy i ducha: „El criollo no está netamente definido. Hasta ahora la palabra ‘criollo’ no es casi más que un término que nos sirve para designar genéricamente una pluralidad, muy matizada, de mestizos.“ (309) („Kreol není jasně definován. Dosud nebylo slovo ‚kreolský‘ více než jen termín, který sloužil k obecnému pojmenování vnitřně velmi různorodé plurality míšenců.“). Jako jistý kontrast k peruánské společnosti chápe Mariátegui například Argentinu, kde smíšením Španělů a

indiánů vznikli gaučové, a tento vliv se pak také projevil v literatuře, v níž je tematika gauča a pampy všudypřítomná a určující. Vlastní národní podoba Argentince tedy má svou pevnou podobu, charakter, kdežto v Peru se podobný „projekt“ nepodařil. Míšenec v peruánském prostředí totiž není jednoho druhu, neutváří jednotnou „národní“ společnost, ale mnoho rozdílných jednotlivců, kteří mezi sebou necítí vzájemnou blízkost, natož pak jakýsi duch národa. Míšenec je člověk bez vlastních kořenů, vytržený, jež nemá vlastní minulost, o kterou by se opíral. Onou směsí tedy v podstatě přichází o vše a v moderním světě je ztracený. Oproti tomu indián sice nedosáhl takového pokroku jako míšenec z města či z pobřeží, ale nepřetrhl svůj svazek s minulostí. Namísto pokroku si zachoval svou osobitost a především spojení s tradicí, a proto v něm také vidí budoucnost národa.

Américo Ferrari podrobně rozebírá Mariáteguiho způsob, jímž dělí společnost na indiány na straně jedné a bělochy a všechny ostatní na straně druhé. Vytýká mu v tomto směru fakt, že přes důraz na ekonomický rozměr indiánského problému používá Mariátegui ve svých esejích v souvislosti s pojmenováním indiánského obyvatelstva spíše než „třída“ termín „rasa“, a to ve smyslu ryze etnickém.⁹¹ Kladným hodnocením indiánského obyvatelstva a důrazem na hodnoty jejich kultury a společenského uspořádání a naopak negativním přístupem k ostatním složkám peruánské společnosti Mariátegui podle Ferrariho obrací zažitý pohled na indiány jako podřízené, zaostalé, a bělošské obyvatelstvo jako nadřazené:

Mariátegui se na jednu stranu vyhýbá úvahám o rase, očividně veden chvályhodným záměrem odstranit rasistické označování indiánů z hor za „nízkou rasu“, ale sám z nich obdobným způsobem vychází, když indiány z hor vyzdvihuje jako „vysokou rasu“, zejména ve srovnání s dalšími skupinami obyvatel, které spolu žijí a mísí se v moderním Peru.⁹²

⁹¹ Ferrari, Américo. „El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui.“ *Revista Iberoamericana*, L, 1984, n. 127, s. 404.

⁹² Ibid., s. 407. „Mariátegui evacúa por una parte las consideraciones de raza, impulsado visiblemente por el loable propósito de desvirtuar la caracterización racista del indio serrano como ‘raza inferior’, pero sin transición las vuelve a introducir para recuperar al mismo indio de la sierra casi como ‘raza superior’, sobre todo cuando lo compara con otros grupos humanos que coexisten y se mezclan en el Perú moderno.“

V tomto smyslu může být Mariátegui obviněn, že se dopouští podobného rasismu naruby jako Manuel González Prada a jeho pohled je tedy také tendenční a diskriminační, byť ve vztahu k většinové skupině společnosti.

Otázka národa

Obdobně jako další esejisté i José Carlos Mariátegui promýšlí otázku samostatného peruánského národa, skutečně nezávislého na jiných společenstvích, ať již duchovně či mocensky. Konstatuje však, že peruánská společnost je příliš rozdělená a ještě není na takové úrovni, aby mohla vystupovat jako národ. Také v textu „Existuje hispanoamerické myšlení?“ („Existe un pensamiento hispano-americano?“⁹³), je spíše skeptický. Konstatuje zde absenci vlastního myšlenkového a názorového postoje a kritizuje vliv a nápodobu evropského myšlení, které v hispanoamerických intelektuálních kruzích stále převažuje. Zároveň však varuje před přílišnou horlivostí a zaslepeností, s níž si někteří odmítají přiznat existenci těchto vlivů či odmítají evropské vzory jako podřadné. S odkazem na úvahy Oswalda Spenglera Mariátegui konstatuje, že Evropa se nachází v krizi, která však neznamená její konec. Evropa bude dále ovlivňovat státy na novém kontinentě, podstatné však je, aby americké národy tyto vlivy využily k vytvoření nového, vlastního myšlení. Do tohoto procesu je potřeba zapojit i dosud potlačované nebo přinejmenším opomíjené indiánské dědictví. Nejedná se proto jen o otázku nezávislého myšlení, ale i o existenci národa. Mariátegui zde cituje argentinského politika Alfreda Palacios, jenž vidí v budoucnosti velkou výzvu k dosažení vlastního národa, který dojde naplnění právě skrze jedinečné míšení ras, myšlenek, duší. Základy tohoto dění Palacios shledává již v soudobé argentinské společnosti, Mariátegui je však v hodnocení společnosti peruánské skeptický a dodává, že v jejím případě bude potřeba ještě dlouhého vývoje:

En la Argentina es posible pensar así; en el Perú y otros pueblos de Hispano-América, no. Aquí la síntesis no existe todavía. Los elementos de la nacionalidad en elaboración no han podido aún fundirse o soldarse. La densa capa indígena se mantiene casi totalmente extraña al proceso de formación de esa peruanidad que suelen exaltar e inflar nuestros sedicentes nacionalistas, predicadores de un

⁹³ Text byl publikován v novinách *Mundial*, Lima, 1. 5. 1925 a později zahrnut do sbírky *Temas de Nuestra América*, Lima: Amauta, 1960. V této práci je citován z Marchena Fernández, Juan (ed.). *José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988, s. 42-43.

nacionalismo sin raíces en el suelo peruano, aprendido en los evangelios imperialistas de Europa, y que, como ya he tenido oportunidad de remarcar, es el sentimiento más extranjero y postizo que en el Perú existe.⁹⁴

V případě Argentiny je možné tako smýšlet; v případě Peru a dalších hispanoamerických národů ne. Zde k syntéze ještě nedošlo. Součásti vznikající národnosti se ještě nemohly spojit nebo splynout. Silná vrstva původního obyvatelstva zůstává téměř úplně stranou v procesu utváření peruánství, které oslavují a zveličují naši samozvaní nacionalisté – kazatelé nacionalismu, jenž nevyrůstá z peruánské půdy, jemuž se přiučili z evangelia evropských imperialistů a který je, jak jsem již měl možnost zdůraznit, tím nejcizejším a nejfalešnějším pocitem, který v Peru existuje.

Peruánský národ je podle Mariáteguiho ve stavu utváření, přičemž zásadní úlohu má mít v tomto procesu revoluce. Mariátegui chápe revoluci jako návrat ke kořenům a nachází velkou inspiraci ve způsobu uspořádání incké říše. Tohoto tématu se dotýká také v eseji „Problematika půdy“, v němž rozlišuje dva druhy komunismu, moderní a incký. Komunismus incký v sobě kombinuje autokracii, nadvládu a princip společného vlastnictví. Incká společnost je rovněž začleněna do přírody, s níž žije v souladu a je jí podřízena. Tento systém tedy v zásadě odporuje myšlence moderního komunismu, absenci třídních rozdílů a negaci státu, tedy jakési organizované moci, a také ideji ovládnutí přírody ve prospěch pokroku společnosti. Mariátegui však uznává propojení autokracie s komunitou a vidí v nich naději na budoucí životaschopný systém pro peruánskou společnost. Nejedná se však o pouhé utopické úvahy ani o idealizovaný obraz indiánského společenství – Mariátegui se nechce vracet do minulosti, ale na základě této inspirace vytvořit lepší systém.

Jak konstatuje Niel Larsen, v procesu utváření je peruánský národ neustále konfrontován se svým abstraktním předobrazem: „Peru nebo ‚peruánství‘ existuje, ale pouze jako abstraktní myšlenka, jejíž skutečný obsah není možné oddělit od ‚ne-‘ nebo ‚anti-peruánství‘, které se pod ním skrývá jako výchozí bod.“⁹⁵ Také Mariátegui uvažuje

⁹⁴ Ibid., s. 43.

⁹⁵ Larsen, Neil. „Indigenismo y lo ‘postcolonial’: Mariátegui frente a la actual coyuntura teórica.“ *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996, n. 176-177, s. 866. „Existe el Perú, o la ‘peruanidad’, pero únicamente como

o podstatě peruánského národa, jehož existence je však zatím skrytá, neobjevená či nedosažená. Národ je pro Mariáteguiho posláním, ztělesněním nejvyšší myšlenky, zároveň si je však vědom jeho nedosažitelnosti – sama myšlenka národa je totiž podle Mariáteguiho neuchopitelná: „La nación misma es una abstracción, una alegoría, un mito, que no corresponde a una realidad constante y precisa, científicamente determinable.“ (215) („Sám národ je abstrakce, alegorie, mýtus, jenž neodpovídá stálé a přesné, vědecky stanovitelné skutečnosti.“).

Představa národa však přináší možnost naplnění na základě určitého konceptu. Tento proces se shoduje s Mariáteguiho záměrem využít jako ustavující základ indiánské dědictví, ne ve smyslu návratu ke kořenům, ale v jejich začlenění do moderní peruánské společnosti.

un postulado abstracto, cuyo real contenido no puede desquitarse de la no- o la anti-‘peruanidad’ que lo subyace como punto de origen.“

Transkulturační úsilí v díle Josého Marí Arguedase

Peruánský spisovatel José María Arguedas (1911-1969), který se zabýval indiánskou otázkou jak v románech, povídkách a básních, tak v esejích a antropologických studiích, patří společně s J. C. Mariáteguim a M. Gonzálezem Pradou mezi ty, kdo spatřují mezi indiánským a západním světem takové rozdíly, které mohou vést až k neslučitelnosti obou kultur. Zároveň je však jeho dílo v tomto hodnocení mnohem méně jednoznačné. Arguedas promýšlel indiánský problém ještě hlouběji a z jeho díla je patrné, že si byl více vědom složitosti celé otázky, která zahrnuje různé, mnohdy protichůdné úhly pohledu. Vyhnul se tak na rozdíl od svých předchůdců ideologickému „zaslepení“ a snažil se problém soužití dvou kultur řešit niterněji, spíše z hlediska psychologického než politického či sociologického. Do značné míry tak vystupuje z řady esejistů, kteří představují dramatickou koncepci, a svým přístupem se místy dotýká úvah spadajících do koncepce harmonické, a to především utopickou představou o úloze kulturního míšení.

Arguedasovy eseje týkající se antropologie byly vydány v několika sbírkách, mezi něž patří dvoudílný soubor vytvořený Ángelem Ramou *Formování národní indoamerické kultury* (*Formación de una cultura nacional indoamericana*, 1975)⁹⁶ a *Pánové a indiáni* (*Señores e indios*, 1976),⁹⁷ a dále například sborníky *Lidové náboženské umění a míšenecká kultura* (*El arte popular religioso y la cultura mestiza*, 1958) či *Indiáni, míšenci a pánové* (*Indios, mestizos y señores*, 1985).

Od míšení k neslučitelnosti

Arguedasovy úvahy o indiánském světě byly poznamenány intenzivní osobní zkušeností, která jej odlišovala od ostatních myslitelů, vycházejících více či méně z teoretických znalostí, ale i jeho myšlenky prošly vývojem. Nejprve byl Arguedas ovlivněn marxismem a v otázce problematiky indiánské a západní civilizace se blížil Mariáteguiho pojetí nesouladu a opozice kultur. V padesátých letech, kdy psal převážně antropologické studie, zatímco z beletristických děl vydal pouze několik povídek a jeden román, *Hluboké řeky* (*Los ríos profundos*, 1958), se ponořil do úvah o míšení a transkulturaci. Arguedas používá pojem transkultury tak, jak jej zavedl Fernando Ortiz

⁹⁶ Tento soubor obsahuje devět Arguedasových studií z let 1952-1969. Sbíрка dosáhla již sedmi vydání, poslední z roku 2006.

⁹⁷ Sbíрка zahrnuje třicet osm Arguedasových článků a esejů z období 1940-1969.

ve smyslu oboustranného kulturního přínosu. Z tohoto období pocházejí eseje „Kulturní celistvost Peru“ („El complejo cultural en el Perú“, 1952), „Hory v procesu utváření peruánské kultury“ („La sierra en el proceso de la cultura peruana“, 1953) nebo „Kulturní proměny v ekonomicky silných indiánských komunitách“ („Cambio de cultura en las comunidades indígenas económicamente fuertes“, 1959), v nichž zdůrazňuje životnost indiánské kultury, nikoliv v její nedotčené podobě, ale jako součást západní kultury. Zmiňuje zde také možný pozitivní přínos kapitalismu v podobě otevřených příležitostí k obchodu a podnikání i pro indiánské obyvatelstvo. Kapitalismus a společnost založená na obchodu je pro něj v tomto období přijatelnější než feudální otroctví, v němž byli indiáni dosud nuceni žít. V padesátých letech se totiž peruánská společnost začala vnitřně proměňovat, feudální zvyklosti byly postupně odstraňovány a obecně převažovala víra v pokrok, jíž se nechal ovlivnit i Arguedas. Nikdy jí však nepropadl úplně, o čemž svědčí i fakt, že ačkoliv v některých esejích pokrok vítá coby cestu pro indiány k začlenění do společnosti, zároveň se v jeho textech objevují obavy o budoucnost jejich kultury v moderním světě. Na konci padesátých let se víry v pokrok postupně zbavuje a v následující dekáde se vrací zpět k původní myšlence rozdílnosti kultur. Především pak koncem šedesátých let je skeptičtější, ideu míšenectví neopouští, ale stále více si uvědomuje těžkost jejího provedení v praxi. Z roku 1968 pochází jeho text „Nejsem akulturovaný“ („No soy un aculturado“), který přednesl u příležitosti převzetí ceny za literaturu Inca Garcilaso de la Vega a v němž tyto pocity shrnuje.

Arguedasovy antropologické studie jsou cenné nejen tím, že zachycují indiánské tradice – Arguedas se se zájmem věnoval například indiánské hudbě, písni, poezii, náboženským slavnostem –, ale také protože zprostředkovávají jeho úvahy o indiánském světě jiným způsobem, než je tomu v románech nebo povídkách. Zatímco v esejích se Arguedas především v padesátých letech vyslovuje pro myšlenku postupného splynutí indiánského a západního světa v postavě míšence, v jeho beletristických dílech tento projekt vyznívá nepravděpodobněji a pro míšence se tu místo mezi dvěma nesoudržnými světy nenachází. Jak konstatuje Misha Kokotovic, v románech je Arguedas revolučnější než ve svých esejích a antropologických studiích:

V románech lze násilí koloniálního rozdělení Peru překonat pouze dalším násilím v podobě povstání či revoluce. Antropologické články naopak zdůrazňují postupný rozpad tohoto dělení a zmírnění násilí prostřednictvím hybridizace původní andské

kultury a západního kapitalismu. V těchto článcích je společenská změna výsledkem reakce jednotlivců na kapitalistickou modernizaci, zatímco v románech je produktem záměrného kolektivního jednání.⁹⁸

Obdobný názor zastává i William Rowe, jenž nachází v Arguedasově antropologickém díle větší důraz na kulturní otázky, které mohou snadněji svádět k úvahám o splývání a míšení, zatímco v románech a povídkách se věnuje spíše ekonomickým a sociálním problémům, které odhalují nerovnost a nesourodost společnosti.⁹⁹

Tito literární kritici tedy upozorňují, že při studiu Arguedasova pojetí indiánského problému je vhodné vzít v úvahu obě stránky jeho tvorby, jinak hrozí, že pochopení jeho myšlenek bude neúplné. I přes zdánlivou názorovou nesourodost, která se projevuje v románech a povídkách na jedné straně a esejích a studiích na straně druhé, však nemusí nutně jít o opozici, ale o momentální zdůraznění jednotlivých aspektů této problematiky. Jak již bylo řečeno, Arguedas nebyl celý život názorově neměnný jako například González Prada, a právě v jeho díle je nejlépe patrné postupné hledání a promýšlení otázky postavení indiánské kultury ve vztahu k celku, k peruánské společnosti. Na příkladu Arguedasových antropologických studií a esejů je tak patrné rozpětí jeho úvah od nadšeného vzývání míšenecké povahy peruánské kultury po skeptický pohled na skutečný stav společnosti.

Specifika transkulturacy a míšenectví v Arguedasových esejích

Ačkoliv Arguedas znal z díla amerických antropologů Lintona a Herskovitse pojem akulturace, dával ve svých esejích a studiích přednost termínům transkulturacy a míšenectví, které však mnohdy používal jako synonyma. V některých jeho dílech je užití a rozlišení pojmů akulturace a transkulturacy nesystematické a jejich význam ne zcela zřetelný. Například v esejí „Kulturní celistvost Peru“, v němž Arguedas popisuje schopnost indiánů z oblasti Mantaro přijmout některé rysy západní civilizace, používá

⁹⁸ Kokotovic, Misha. *The Colonial Divide in Peruvian Narrative: Social Conflict and Transculturation*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2007, s. 69. „In the novels, the violence of Peru's colonial divide can only be overcome by more violence, in the form of rebellion or revolution. The anthropological articles, by contrast, emphasize the gradual erosion of this divide and the attenuation of its violence through the hybridization of indigenous Andean culture and Western capitalism. In the articles, social change is the product of individual responses to capitalist modernization, while in the novels it is the product of collective, purposive action.“

⁹⁹ Rowe, William. *Ensayos arguedianos*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo: Centro de Producción Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996, s. 102-103.

termín akulturace: „[...] el mestizo más aculturado, más definido, laborioso e independiente del país: el llamado *huanaca* [...]“¹⁰⁰ („[...] míšenec, který je v celé zemi nejvíce akulturovaný, definovaný, pracovitý a nezávislý – *huanaca* [...]“). Arguedas zde vyzdvihuje postavu míšence, kterého nazývá akulturovaným, avšak nikoliv ve významu donuceného přijetí cizích rysů, ale jako výsledek splynutí obou kulturních protipólů. Termín akulturovaný se tu tedy objevuje spíše ve smyslu transkultury tak, jak ji Arguedas používá v dalších esejích.

Také užití samotného pojmu míšenec, *mestic* (šp. „mestizo“) je v Arguedasově díle značně rozrůzněné. Z hlediska etnického nechápe míšence tradičně jako spojení dvou různých ras, ale spíše jako pokračovatele a nositele základu rasy jedné, indiánské, jenž je vystaven vlivu moderní doby. To je případ studie „Mezi kečuánštinou a španělštinou. Úzkost *mestice*“ („Entre el kechwa y el castellano. La angustia del mestizo“, 1939). Náзор, že indiánská duše přetrvává v osobě míšence v podobě mnohem výraznější, než je vliv kultury španělské, zde vyjadřuje slovy: „[...] en el espíritu del mestizo es ya más lo indio que lo español [...]“¹⁰¹ („[...] v duši míšence se nachází více indiánského než španělského [...]“). Touto myšlenkou Arguedas upomíná na Mariáteguiho pojetí Inky Garcilasa de la Vegy.

Mnohdy se proto zdá, že v případech, kdy Arguedas mluví o míšencích, má na mysli spíše indiány. Příkladem je následující pasáž, v níž popisuje podřadné postavení míšenců v období kolonie a později i republiky:

En casi todo el período republicano se mantuvo al mestizo en la misma condición de inferioridad y de silencio que tuvo durante la Colonia. [...] Pero los mestizos siguieron aumentando en número y en cultura, y llegaron a ser el pueblo, mayoría en el Ande del Perú como ciudadanos y como espíritu. Y no pudo dominar Occidente a este mestizo porque su profunda entraña india lo defendió. Y siguió y sigue pugnando por crearse una propia personalidad cultural.¹⁰²

V průběhu téměř celého období republiky zůstali míšenci ve stejném stavu podřízenosti a mlčenlivosti jako během kolonie. [...] Ale počet míšenců a jejich

¹⁰⁰ Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Rama, Ángel (ed.). México: Siglo XXI, 1998, s. 4.

¹⁰¹ Arguedas, José María. *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte, 1985, s. 38.

¹⁰² *Ibid.*, s. 37-38.

úroveň stále vzrůstaly, stali se většinovým národem peruánských And, jako občané i jako jejich duše. A Západ nemohl ovládnout tyto míšence, protože jejich indiánské nitro je chránilo. Bojovali a dále bojují za vytvoření vlastní kulturní svébytnosti.

Jindy je v Arguedasových esejích míšenec zmiňován jako představitel nebo výsledek procesu transkulturacy, tedy oboustranně rovnocenného míšení, na jehož základě vzniká kultura nová. Takto se objevuje pojetí míšence v esejí „Kulturní celistvost Peru“. Arguedas zde navíc používá vlastní termín „indomestic“ („indiomestizo“), který se shoduje s výše popsaným typem, tedy míšencem se silnějším základem indiánským než španělským.

V této souvislosti lze hledat určitou příbuznost s termínem „indiánští mestici“ („mestizos indígenas“), na jehož použití poukazuje Misha Kokotovic. Objevuje se v díle peruánské antropoložky Marisol de la Cadena pro označení určitého druhu míšenců:

Tito jedinci sami sebe označují za míšence a ne indiány a odmítají tak stigma a podřadnost, které s sebou nese toto označení. Avšak sami sebe nechápou jako součást západní kultury, raději se hrdě hlásí k indiánské kultuře a nevidí žádný rozpor mezi ní a jejich vzděláním a městským způsobem života.¹⁰³

Tento míšenec se pokouší vyčlenit se z řad původního obyvatelstva. Je si vědom přítomnosti původní kultury, částečně se k ní hlásí, ale zároveň ji odmítá. Tato rozpolcenost míšence nejen mezi dvěma světy, ale i ve vztahu ke každému z jednotlivých světů, je u Arguedase patrná a lze vyvozovat, že v případech, kdy Arguedas používá termín míšenec, má jej na mysli právě v tomto smyslu.

K doplnění slouží ještě definice termínu „misti“, jak jej popisuje Arguedas ve svém esejí „Puquio, kultura v procesu změny. Místní náboženství“ („Puquio, una cultura en proceso de cambio. La religión local“, 1956):

El “misti” no es el blanco, se designa con ese nombre a los señores de cultura occidental o casi occidental que tradicionalmente, desde la Colonia, dominaron en la

¹⁰³ Kokotovic, Misha. Op. cit., s. 196. Vychází zde ze studie Marisol de la Cadena. *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, Peru, 1919-1991*. Durham: Duke University Press, 2000. „These individuals identify themselves as *mestizo* rather than Indian, rejecting the stigma and inferiority signified by the latter term. However, rather than thinking of themselves as Westernized, they proudly embrace indigenous culture and see no contradiction between it and their formal education and urban way of life.“

región, política, social y económicamente. Ninguno de ellos es ya, por supuesto, de raza blanca pura ni de cultura occidental pura. Son criollos. Los indios dan a los mestizos, el nombre de “mediomisti”, o *tumpamisti*, que tiene la misma significación.¹⁰⁴

„Misti“ není běloch, tímto termínem se označují páni, kteří jsou součástí západní nebo téměř západní kultury a kteří tradičně od období kolonie měli převahu územní, politickou, společenskou a ekonomickou. Nikdo z nich už samozřejmě není čistý běloch ani není čistě západní. Jsou to kreolové. Indiáni nazývají míšence slovem „mediomisti“ nebo *tumpamisti*, které mají stejný význam.

Kečuánský název „qepa ñeqen“ je pak používán pro indiány z nové generace, kteří se již značně vzdálili tradicím a zvyklostem a kteří jsou z tohoto důvodu kritizováni nejen představiteli starší generace, ale i samotným Arguedasem, protože už nerozumějí a ani nechtějí rozumět starému světu. Zde však nejde přímo o míšence v Arguedasově pojetí, ale o zástupce indiánské rasy, kteří na úkor své původní kultury přejímají kulturu západní. Tento typ indiána bývá označován také jako „cholo“, tedy představitel indiánského prostředí, který však přijímá zvyky západní, městské společnosti, vzdaluje se své původní společnosti, avšak zároveň není schopen dosáhnout plné identity s druhou kulturou a vytváří jakýsi přechod mezi nimi.¹⁰⁵

Idea míšenectví

V eseji „Mezi kečuánštinou a španělštinou. Úzkost mestice“ se Arguedas věnuje především napětí ve vztahu kečuánského a španělského jazyka. Dává do kontrastu oba výrazové systémy a zamýšlí se nad možnostmi užití španělštiny indiány a míšenci. Dotýká se zde problému, který v lingvistice reflektuje Sapir-Whorfova hypotéza – podle této metody je možné popsat konkrétní realitu pouze jazykem společenství, jehož se tato skutečnost týká. Španělština tak nemá možnosti pro popis a vyjádření podstaty kečuánského světa a naopak. Nejde pouze o nedostatečnou či nedokonalou slovní zásobu, ale o celkový přístup a vnímání skutečnosti. Zároveň může v opačném směru jazyk

¹⁰⁴ Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Op. cit., s. 35.

¹⁰⁵ Viz Kokotovic, Misha. Op. cit., s. 203. Vychází z Quijano, Aníbal. *Dominación y cultura: lo cholo y el conflicto cultural en el Perú*, Lima: Mosca Azul, 1980.

ovlivnit náš způsob chápání. Struktura jazyka tak utváří naše možnosti poznání světa a jeho vnímání.

Kečuánský a španělský svět se mohou zdát velmi vzdálené a vzájemně nepopsatelné nebo dokonce nepochopitelné. Španělština podle Arguedase nedokáže plně vyjádřit vztah s přírodou, jaký je vlastní indiánskému společenství, naopak kečuánština je pro tento účel přirozeným prostředkem. Indiánský mluvčí nebo míšenec se cítí rozpolcený mezi světem španělským a kečuánským, jelikož je nucen používat španělštinu, ale není schopen její pomocí vyjádřit to, co by chtěl. Zároveň se španělština indiánů a míšenců liší od jazyka kreolů, jelikož dochází k ovlivnění původním indiánským jazykem. Kečuánsky mluví míšenec jen v úzkém okruhu lidí, jelikož z hlediska moci, nikoliv počtu mluvčích, jde o jazyk minoritní, podřadný, a to ve všech společenských oblastech včetně literatury. Arguedas chápe míšence také kulturně jako indiána, který převzal určité španělské hodnoty. Vzhledem k vlivu prostředí, výchovy, tradic apod. jej však indiánská kultura vnitřně formuje mnohem více, a proto ani španělština nemůže být jeho přirozeným jazykem. Je tedy odsouzen k neustálému souboji mezi oběma jazyky, z něhož plyne pocit úzkosti zmíněný v názvu eseje.

Esej „Mezi kečuánštinou a španělštinou. Úzkost mestice“ nenabízí jednoduché řešení situace v podobě míšenecké kultury, jako je tomu u jiných studií, v nichž se Arguedas věnuje dalším aspektům kultury (náboženským tradicím, hudbě, oblékání apod.), kde k míšení a transkulturaci dochází a je přirozeným a dokonce vítaným jevem. Jazyk se tomuto procesu vymyká, nabízí jen omezený prostor mezi oběma formami, prostřední variantu, která však může působit nedokonale nebo nepřirozeně. K transkulturaci na úrovni jazyka může dojít jen postupně a jen v závislosti na celkové proměně společnosti.

Také v pozdější esejí „Mestické a indiánské lidové písně v Peru. Jejich dokumentární a básnická hodnota. Dobytí hlavního města“ („La canción popular mestiza e india en el Perú. Su valor documental y poético. La conquista de la Capital“, 1941) se Arguedas věnuje úloze míšenectví. Navazuje na Mariáteguiho myšlenky o rozdělení peruánské krajiny na hory a pobřeží, které se promítá i do společnosti. Upozorňuje zde však nejen na dělení národa na indiány, kreoly a míšence, které vychází z geografických vlastností Peru, ale také na rozdíly mezi indiány. Zatímco v horách se od kreolů izolovali, u moře se indiáni poměrně rychle asimilovali a přejali španělské zvyky. Avšak ani to Arguedas neodsuzuje, naopak chápe to jako logický vývoj společnosti, protože jinak by tamní indiáni neměli šanci přežít. Rozdíl mezi potomky indiánů (míšenci) a potomky

Španělů (kreoly) pak zůstal pouze v rovině ekonomické – jedni jsou chudí, zatímco druzí bohatí a vlivní.

V Andách však indiáni a kreolové zůstali navzájem odděleni, a proto také mezi nimi přetrval nejen rozdíl sociální a ekonomický, ale i etnický, který indiány a míšence z hor znevýhodňuje v očích ostatních. Indiáni z pobřeží, které Arguedas nazývá „pošpanělštění indiáni“ („los indios castellanizados“), se na potomky původních obyvatel v Andách dívají s despektem, podobně jako kreolové na své protějšky z hor, „misti“. Obecně jsou tedy Andy vnímány jako barbarské, zaostalé a nízké. Andští míšenci, nacházející se na pomezí mezi indiány a kreoly, tvoří sice čím dál početnější skupinu, která hledá vlastní postavení ve společnosti, avšak jsou poznamenáni předsudky, na jejichž základě jsou směřováni s indiány. Sami však už indiány nejsou, ačkoliv si uchovávají velkou část jejich společných základů a tradic.

Třetí oblast, na kterou se vedle pobřeží a hor Peru dělí, města, jsou místem, kde se vrstva míšenců a kreolů dále prolíná. Arguedas konstatuje, že od třicátých let, kdy se míšenci začali hromadně stěhovat do Limy a přinášeli s sebou svou kulturu, postupně hlavní město „dobyli“ vlastní hudbou. Text pak zakončuje poměrně optimistickou úvahou, podle níž je obdobné kulturní dobytí zbývajících území, především pobřeží, jen otázkou času.

Esej „Nový historický význam Cuzca“ („El nuevo sentido histórico del Cuzco“, 1941) je věnován hlavnímu městu bývalé incké říše, které reprezentuje také současný stav peruánské společnosti. Úvodní pasáž připomíná Reyesův popis dávného Anáhuaku, k němuž vytváří určitou paralelu:

Durante las fiestas principales, los nobles bailaban en las grandes plazas con la mejor música que había creado el hombre de este lado del Nuevo Mundo; luciendo sus vestidos más hermosos, ñustas y príncipes danzaban, ofrendando al Sol y al Inca su arte más noble y el arte más perfecto de tejedores, orfebres y joyeros. Era el centro, el dueño de la fiesta, el Inca, el Padre Amado, el Solo, el Único; para él la alegría, la luz y el fuego de los artistas, la hermosura del cielo y de las nubes, de las flores y de las aves, del oro y de las piedras preciosas. La ciudad del refinamiento; lo mejor de las provincias era llevado allá para que adornara la residencia del Inca. Y los mejores de entre los hombres: los amautas y los poetas, los músicos y los alfareros, los pintores y

los arquitectos, los tejedores y los joyeros; y los príncipes, los nobles y los dioses de todos los pueblos y las mujeres más hermosas. ¡K'osk'o!¹⁰⁶

Během hlavních svátků urození obyvatelé tančili na velkých náměstích na nejlepší hudbu, kterou kdy člověk na této straně Nového světa stvořil. Ňustas a princové oblečení ve svých nejkrásnějších oděvech tančili, obětovali Slunci a Inkovi své nejvznešenější umění a nejdokonalejší výrobky tkalců, zlatníků a šperkařů. Byl středem, vlastníkem slavnosti, Inka, Milovaný otec, Jediný, Jedinečný, jen jemu patřila radost, světlo a oheň umělců, krása nebes a mraků, květin a ptactva, zlata a cenných kamenů. Město plné vybranosti, to nejlepší ze všech provincií bylo přepraveno sem, aby zkrášlilo sídlo Inky. A ti nejlepší mezi lidmi – vzdělanci a básníci, hudebníci a hrnčíři, malíři a architekti, tkalci a šperkaři, princové, urození a bohové všeho lidu a nejkrásnější ženy. K'osk'o!

Vedle krásy samého města je zde zdůrazněn vztah s okolní přírodou, s níž se město nachází v naprostém souladu. Také indiáni si podle Arguedase byli vědomi tohoto kontextu, v němž chtěli dosáhnout jednoty mezi městem, nebem, krajinou. Po příchodu Španělů utrpělo výrazné ztráty, dobyvatelé však nechtěli Cuzco zničit a místo toho si na jeho základech stavěli sídlo další, v němž původní duch zůstal zachován. V současnosti toto město představuje „una rara e imposible armonía“¹⁰⁷ („zvláštní a neuskutečnitelnou harmonii“) zosobněnou kečuánským základem v jeho hloubce a duši a španělským pokračováním na jeho povrchu. Podle Arguedase totiž Španělé nepřišli jen dobýt Nový svět, ale také ho obohatit svou kulturou. V Cuzcu je tak viditelný kontrast dvou kultur, který však zároveň vytváří spojením dvou světů novou hodnotu. Ačkoliv zde Arguedas ještě neuvádí přesné pojmenování tohoto jevu, je možné v tomto eseji nalézt myšlenku transkultury.

Obraz takového vrstvení nebo navázání kultur v sobě obsahuje mnohé významy. Španělská kultura vyrůstá na indiánském základě, v němž je pevně usazena. To však také znamená, že bez tohoto základu by pokračování další kultury nebylo možné. Základ tedy podmiňuje budoucí růst. Indiánská kultura leží v hloubce a tvoří východisko peruánské společnosti a kultura španělská na něm pak staví dále a především do výšky, v podobě

¹⁰⁶ Arguedas, José María. *Indios, mestizos y señores*. Op. cit., s. 131.

¹⁰⁷ Ibid., s. 134.

jakési zdi nebo hradby. Kontinuita je tu tedy zároveň spojena se symbolem překážky. Město bylo také změněno podle španělských návrhů, ale řemeslnou práci odvedli indiáni, kteří jim sloužili. Vlastní peruánská kultura se tedy objevuje ve spojení obou předchozích, které mají vymezené role kultury podřízené a nadřazené. Španělská kultura se stala dominantní, avšak kultura indiánská tvoří její podloží, které je v tomto celku zároveň určující.

Kulturní míšenectví jako řešení

V padesátých letech Arguedas rozvíjí myšlenku transkulturacy a míšenectví a zamýšlí se nad úlohou indiánské kultury v budoucnosti peruánského národa. V jeho úvahách se objevuje i kritičtější hodnocení indiánské společnosti a snaha vzbudit aktivitu indiánů a míšenců. Ve studii „Kulturní celistvost Peru“ Arguedas konstatuje, že peruánskou kulturu nelze spojovat jednostranně s kulturou španělskou, avšak ani pouze s indiánskou, tento celek tvoří obě strany. Upozorňuje také na různorodost chápání pojmu indiánská kultura, která bývá ztotožňována s kulturou inckou a s vizí jejího přetrvávání do dnešní doby v nezměněné podobě. Hlavním rysem indiánské kultury není její čistota, ale to, že zůstala odlišná od kultury západní. Zároveň je indiánská kultura výsledkem změn, kterými prošla v průběhu staletí, a je proto nutně poznamenána i španělským vlivem. Přijetí cizích vlivů a částečná vnitřní proměna jí však neubírá na autentičnosti a naopak dokazuje její schopnost přežití a její potenciál do budoucna. Andská indiánská kultura je výjimečná tím, že se v průběhu staletí nenechala udusit dominantní, španělskou kulturou, dokázala ji přijímat, ale přitom si zachovat svou identitu.

Arguedas zde zmiňuje kulturní míšenectví jako jeden z důkazů toho, že různé kultury mohou existovat na společném prostoru a dát vzniknout novým hodnotám. Hromadné stěhování potomků původních obyvatel And do měst a postupné přejímání cizí, západní kultury – nebo lépe řečeno její zapojení do kultury vlastní – je podle Arguedase pro indiánskou kulturu lepší cestou než bezvýchodný život v izolaci v malých horských vesnicích.

V tomto eseji Arguedas také porovnává situaci míšenců v Peru a v Mexiku, které obdivuje pro vytrvalost a odolnost vůči hrozbám útlaku ze severoamerické strany a pro neexistenci rasových a kulturních předsudků. Konstatuje, že peruánská příroda je charakteristická svou opozicí pobřeží a hor, které obývají indiáni, a vytváří tak vnitřní hranice a jimi izolované oblasti, jak od vládnoucí moci, tak mezi jednotlivými

komunitami navzájem. Krajinný ráz Mexika však tuto situaci neumožňuje, španělský vliv se mohl šířit volněji, a proto tam proběhl mnohem rychlejší a výraznější proces míšenectví. Pro tuto míšeneckou kulturu navrhuje vhodnější termín „indošpanělská kultura“ („cultura indoespañola“) nebo „indolatinská“ („cultura indolatina“), který by lépe demonstroval celkový kulturní komplex. V porovnání se svou vlastí pak hodnotí mexickou situaci jako příznivější:

El artista mexicano tiene la conciencia libre de trabas para buscar, contemplar y escuchar la múltiple voz del hombre de su tierra. Un orgullo inmenso de su pasado indígena le auxilia profundamente en esa búsqueda y ninguna causa le impide beber honda y legítimamente en la nutridora fuente de la belleza de su mundo geográfico.¹⁰⁸

Mexický umělec má svědomí zbavené překážek, aby mohl hledat, pozorovat a naslouchat mnohosti hlasu lidu své země. Nezměrná hrdost na indiánskou minulost mu silně pomáhá v tomto hledání a žádný důvod mu nezabrání do dna a opravdově pít z živícího pramene krásy jeho krajinného světa.

V Peru se naproti tomu člověk neubrání pocitu být cizincem ve vlastní zemi. Krajina rozděluje zemi a právě tím, že v horách pomáhá udržovat indiánskou kulturu v její původní, ale izolované podobě, způsobuje společenskou segregaci. Proces míšenectví je zde pomalý a dochází k němu jen ve městech. Když Arguedas v závěru říká: „El indio se diluye en el Perú con una lentitud pavorosa.“¹⁰⁹ („Indián se v Peru rozpouští s hroznou pomalostí.“), má tím na mysli právě proces míšení. Arguedasův přístup je tedy poněkud dvojznačný. Podle Mishy Kokotovice „V úvodu ‚Kulturní celistvosti Peru‘ Arguedas vyzdvihuje dynamiku a přizpůsobivost domorodé kultury, aby v závěru litoval jejího postupného zániku.“¹¹⁰ Indiánská kultura může nalézt svou budoucnost pouze v interakci s kulturou západní, tedy v procesu míšenectví, zároveň tím ale dochází k jejímu rozpuštění. Zdá se, že Arguedas toto rozpuštění chápe jako pozitivní fakt, skrze nějž však zároveň prosvítá obava o indiánské tradice nebo alespoň nostalgický povzdech nad ztrátou jejich kultury.

¹⁰⁸ Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Op. cit., s. 6.

¹⁰⁹ Ibid., s. 7.

¹¹⁰ Kokotovic, Misha. Op. cit., s. 75. „Arguedas begins ‘The Cultural Complex in Peru’ by praising the dynamism and adaptability of indigenous culture, only to end by lamenting the slow pace of its disappearance.“

Tato dvojznačnost není v Arguedasově díle neobvyklá, a přestože v sobě ukrývá dva odlišné postoje, nemusí jít přímo o jejich protiklad. Jak konstatuje Ángel Rama, pro Arguedase míšenectví neznamena zánik indiánské kultury, ale možnost jejího přežití, jelikož pouze v tomto procesu se nachází šance alespoň pro její částečné uchování. Bez míšenectví je indiánská kultura nezvratně odsouzena k zániku; v jeho rámci sice nepřetrvá bez změn, alespoň však přežije:

Míšenecká kultura pro něj není nadřazená nad obhajovanou kulturou indiánského obyvatelstva v oblasti Puno, ale je účinnou příležitostí, jak částečně zachovat jejich hodnoty. Skupiny konzervativních indiánů se naopak nacházejí v mnohem izolovanější situaci – neschopni čelit útoku západní, buržoazní a kapitalistické kultury, která přichází z Limy, jsou odsouzeni uvnitř hradeb z hor ke společenskému a duševnímu rozpadu.¹¹¹

Míšenectví a jeho možné stupně či podoby Arguedas rozebírá v eseji s názvem „Hory v procesu utváření peruánské kultury“. Dává zde za příklad oblast údolí Mantaro, v němž se podařil projekt míšenectví, který reprezentuje „fusión armoniosa“¹¹² („harmonické spojení“), výsledek vzájemného ovlivňování neboli proces transkulturacy. Rozlišuje dále různé druhy kontaktů mezi kulturami – například v Chile, Brazílii nebo USA byla nová, invazivní kultura silnější než indiánská, a proto původní kultury zanikly. Avšak v případě, kdy je původní kultura silná (jako v Peru, Ekvádoru, Bolívii, ale i v Paraguayi, Mexiku nebo Guatemale), dochází nevyhnutelně k míšení a vzájemné výměně. Invaze tak neznamena zánik, ale naopak začátek nového historického i kulturního období. Pokud je navíc původní kultura stejně silná jako ta dobovatelská, nedojde ani k fázi míšení, což je případ Indie pod anglickou správou.

Arguedasova základní teze tu zůstává nezměněná, tedy přijímání prvků nové, dobovatelské kultury neznamena, že původní kultura přestala být věrná sama sobě, ale jen to, že se dále vyvíjí. V rámci transkulturacy se navíc vyvíjí a mění i kultura dobovatelská,

¹¹¹ Rama, Ángel. „Introducción.“ In Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Op. cit., s. XX-XXI. „No es que para él la cultura mestiza sea superior a la abroquelada cultura de las poblaciones indias del Departamento de Puno, sino que ella es una coyuntura eficaz de preservación parcial de aquellos valores, en tanto que los agrupamientos indígenas conservadores se encuentran en situación más desamparada: incapaces de resistir el asalto que promueve la cultura occidental, burguesa y capitalista que viene de Lima, dentro de los bastiones serranos, son condenados a la desintegración social y espiritual.“

¹¹² Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Op. cit., s. 12.

například v Andách se museli do značné míry přizpůsobit Španělé, když byli nuceni se alespoň částečně naučit kečuánsky, protože jinak by se nedomluvili. Sama kečuánština se tu stala prostředkem pro rozšiřování západní kultury v horách.

V závěru textu však Arguedas upozorňuje na rozdíly mezi oběma kulturami, které jsou v určitém ohledu neslučitelné: západní civilizace je založená na obchodu a individualitě, indiánská na kolektivu a náboženství. Indiáni i za dlouhé období španělské nadvlády nepochopili přístup k půdě jako k vlastnictví, ale vnímali ji v souvislosti s náboženstvím či rituálem. Z pohledu „civilizovaného“ člověka tak indiáni mohou působit stále jako překážka v pokroku a ekonomické prosperitě země, protože nejsou schopni přijmout základy fungování západní společnosti. Tento pohled je však ryze jednostranný, vedený z pozice odlišné kultury. Pokud přistoupíme na možnost pohledu zevnitř indiánské kultury a zvolíme tedy postup, který v antropologii ztělesňuje kulturní relativismus, chování indiánů již nebude vyznívat jako nepochopitelné.

Arguedas odmítá předsudky, podle nichž indiáni nejsou „civilizovaní“. Poukazuje naopak na příklady, kdy indiáni byli schopni ke svému prospěchu využít možností, které nabízí západní kultura. Vyjadřuje proto přesvědčení, že jakmile indiáni přijmou západní civilizaci, budou moci vystoupit z izolace. Cílem je tedy jejich „[c]onversión total, en la cual, naturalmente, algunos de los antiguos elementos seguirán influyendo como simples términos especificativos de su personalidad que en lo sustancial estará movida por incentivos, *por ideales*, semejantes a los nuestros.“¹¹³ („úplná přeměna, v níž si některé původní rysy přirozeně dále uchovají svůj vliv jako určující prvky jejich osobnosti, která však bude vnitřně vycházet z podnětů, z *ideálů* podobných těm našim.“). Kulturní rezistence ze strany indiánů zde vyznívá nikoliv jako boj o zachování vlastní identity, ale jako překážka pro její rozvinutí.

Hluboké rozdělení společnosti, které je v Arguedasově Peru realitou, však není zapříčiněné pouze indiány, kteří dosud nepřijali západní kulturu, ale také přetrvávajícími koloniálními pořádky, jež indiánům neposkytují prostor k vlastní aktivitě. Podle Arguedase tedy záleží na obou stranách společnosti, aby se změnily. V závěru textu konstatuje, že k takovýmto změnám, ač spíše výjimečně, již dochází, a vyjadřuje naději, a že vzájemným ovlivňováním v Peru dojde k vytvoření nové jednoty, stejně tak hluboké a komplexní jako byla ta původní.

¹¹³ Ibid., s. 26.

Přesvědčení, že otázka ekonomie a vlastnictví má přímý vliv na stav, ve kterém se indiánská společnost nachází, potvrzuje Arguedas ve studii „Kulturní proměny v ekonomicky silných indiánských komunitách“, v níž na základě rozboru čtyř *ayllu*¹¹⁴ ve městě Puquio poukazuje na rozdílnost v adaptabilitě indiánů. Tři z těchto *ayllu* se intenzivně věnují obchodu a indiáni, kteří se takto přizpůsobili západní kultuře, jsou schopni držet se na stejné úrovni s míšenci. Jedna komunita však tuto změnu nepřijala, proto se v ní projevují rozdíly mezi jednotlivými vrstvami a jednoznačně vyznívá jako zaostalejší a izolovanější.

Obavy o budoucnost

V šedesátých letech se v Arguedasově díle projevuje ústup od myšlenek kulturního splývání. Neopouští sice zcela ideu míšenectví, ale uvědomuje si hranice tohoto konceptu a jeho možné důsledky pro indiánskou kulturu, které dříve nevnímal jako ohrožující. Postupně se obrací k jakési střední cestě mezi touhou po absolutním zachování indiánské kultury a obdobně absolutním požadavkem přijetí kultury západní. Jak konstatuje Misha Kokotovic: „Místo ‚harmonického míšení kultur‘ nyní Arguedas oslavuje jiný druh transkulturacy, v němž kolonizovaný subjekt odolává podřízenosti tím, že využívá technologii kolonizátorů (rádio, hudební nahrávky, televizi) se záměrem posílit a rozšířit své vlastní kulturní tradice [...]“. ¹¹⁵

Ještě v eseji „Kosmická samota v kečujské poezii“ („La soledad cósmica en la poesía quechua“, 1961) zastává Arguedas názor, že indiáni mají bojovat za prosazení svého místa v západním světě, zároveň však začíná pociťovat proces modernizace indiánské kultury jako hrozbu:

No estamos en contra de esta marcha, hemos luchado por precipitarla, pero tal como se la conduce y condiciona ahora, para esa empresa no sirven el quechua, ni las formas cooperativas tradicionales de trabajo, los bellos trajes, las fiestas con su corte de músicos y bailarinas... Eso es precisamente lo que se trata de destruir. Bien, y ¿qué

¹¹⁴ Termín *ayllu* vyjadřuje komunitu, která vlastní společnou půdu, tedy majetek, který tato skupina společně spravuje. V tomto eseji se vztahuje spíše k významu čtvrti jako komunity indiánů, kteří se přistěhovali do města.

¹¹⁵ Kokotovic, Misha. Op. cit., s. 83. „In place of a ‘harmonious fusion of cultures’, Arguedas now celebrates a different kind of transculturation, one in which the colonized resist subordination by making use of the colonizer’s technology (radio, music recordings, television) to reinforce and propagate their own cultural traditions [...]“.

se ofrece en cambio, en cuanto valor, en cuanto espíritu, heredad y formas de expresión?¹¹⁶

Nejsme proti tomuto postupu, bojovali jsme, abychom ho uspíšili, ale v té podobě, v jaké se uskutečňuje, a za těchto podmínek mu není k ničemu ani kečujština, ani tradiční způsoby spolupráce, krásné kroje, slavnosti s doprovodem hudebníků a tanečnic... Právě tohle se snaží zničit. A co za to nabízí, pokud jde o hodnoty, pokud jde o ducha, tradici a způsoby vyjádření?¹¹⁷

Také město, dříve Arguedasem vyzdvihované jako cesta k lepšímu životu, působí nyní dojmem chudoby a beznaděje, ačkoliv si je indiáni přizpůsobili podle svých zvyků, zachovávají tradiční komunity, hudbu, svátky. Víra v lepší život je tu přítomna, avšak v kontextu s tvrdými podmínkami již nevyznívá dosažitelně. Přes všechnu nepřízeň ale Arguedas stále věří v nositele indiánských tradic, kteří mají dostatek síly k tomu, aby se v novém světě neztratili:

[...] no está muerto, que, por el contrario, está marchando por donde lo obligan, pero adelante. No hay soledad aquí; el ansia de surgir, la amargura, el feroz resentimiento, hierven, como pólvora; mientras en las comunidades con tierras y vías de comunicación todo se transforma hacia la modernidad, pero con un perdurable tinte indígena.¹¹⁸

[...] není mrtev, naopak, kráčí sice, kudy ho nutí jít, ale kupředu. Zde není samota; touha zvednout se, trpkost, divoká zášť hoří jako střelný prach; kdežto v komunitách vlastních půdu a prostředky komunikace se všechno proměňuje k modernosti, avšak s trvalým domorodým zabarvením.¹¹⁹

Skepse a pesimismus ohledně možnosti rovnoprávného zapojení indiánské kultury do moderní společnosti se u Arguedase projevuje během šedesátých let s čím dál větší

¹¹⁶ Arguedas, José María. „La soledad cósmica en la poesía quechua.“ In *La literatura de ideas en América*. Pagliai, Lucila (ed.). Buenos Aires: Colihue, 1989, s. 100.

¹¹⁷ Arguedas, José María. „Kosmická samota v kečujské poezii.“ Přel. Mariana Housková. In *Druhý břeh Západu*. Housková, Anna (ed.). Op. cit., s. 214-215.

¹¹⁸ Arguedas, José María. „La soledad cósmica en la poesía quechua.“ Op. cit., s. 101.

¹¹⁹ Arguedas, José María. „Kosmická samota v kečujské poezii.“ Op. cit., s. 216.

intenzitou. Postupně přechází od požadavku na přijetí západní kultury indiánskou společností k názoru, že způsobem, jak začlenit indiány do většinové společnosti, je naopak přijetí jejich původních zvyků a tradic. Arguedas tedy zcela obrací přístup, když nejprve vyžadoval přizpůsobení indiánů, nyní však stejný požadavek směřuje k většinové společnosti.

V eseji „Indigenismus v Peru“ („El indigenismo en el Perú“, 1965) Arguedas kritizuje dosavadní přístup k indiánské kultuře, podle nějž je více pozornosti a zároveň i obdivu věnováno dávné předhispánské civilizaci na úkor současné indiánské společnosti. Pojetí indiánské kultury je tak pokřiveno tím, že je spojováno s její bohatou minulostí, zatímco současný stav je opomíjen. Zdůrazňuje proto nutnost věnovat pozornost i aktuálním problémům potomků původních civilizací.

V tomto textu je také patrný obrat v přístupu k transkulturaci, vzájemnému míšení kultur. V předchozích esejích Arguedas zdůrazňoval nutnost změny indiánské společnosti coby předpoklad pro její zachování: „El lento pero al mismo tiempo constante proceso de asimilación de ciertos elementos de la cultura occidental es la prueba más objetiva de la vitalidad de la cultura nativa.“¹²⁰ („Pomalý, ale plynulý proces asimilace určitých prvků západní kultury je nejobjektivnějším důkazem životnosti domorodé kultury.“). Nyní je však záměrem spíše zachování indiánské kultury: „[...] un proceso en el cual ha de ser posible la conservación o intervención triunfante de algunos de los rasgos característicos no ya de la tradición incaica, muy lejana, sino de la viviente hispano-quechua, que conservó muchos rasgos de la incaica.“¹²¹ („[...] proces, ve kterém musí být umožněno zachování nebo úspěšná intervence některých rysů charakteristických nikoliv pro inckou tradici, která je již příliš vzdálená, ale pro živoucí tradici hispano-kečuánskou, která si mnoho inckých rysů zachovala.“). Představa zachování kultury v její čisté, dávné podobě je nereálná, nemá tedy smysl toužit po návratu minulosti, ale záměrem je soustředit se na současný stav indiánské společnosti.

V tomto eseji Arguedas navazuje na Mariáteguiho v otázce indigenismu. Zamýšlí se zde mimo jiné nad tím, zda je název indigenistická literatura vhodný. Indigenismus totiž naznačuje, že by se měl věnovat čistě otázkám indiánského společenství a jeho kultury. Jak však Arguedas upozorňuje, současná indigenistická díla studují celou peruánskou

¹²⁰ Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Op. cit., s. 20.

¹²¹ Arguedas, José María. *Indios, mestizos y señores*. Op. cit., s. 25.

společnost, nikoliv jen výlučně její jednu, indiánskou část, a proto je název indigenismus zavádějící.

Úvahy o indigenismu Arguedas dále rozvíjí v eseji „Důvody existence indigenismu v Peru“ („Razón de ser del indigenismo en el Perú“), jenž byl vydán posmrtně v roce 1970. Na základě tohoto textu rozlišuje Ángel Rama¹²² tři etapy tohoto uměleckého směru: konec 19. a počátek 20. století představuje období prvního zájmu o předkolumbovské obyvatelstvo, avšak spíše z pohledu kulturního, nikoliv celospolečenského. Společnost je problematizována teprve v období následujícím, které reprezentuje José Carlos Mariátegui. Jeho myšlenky jsou pro zviditelnění indiánské problematiky cenné, avšak indigenismus v jeho pojetí je příliš zjednodušující. Mariátegui pojímal Peru ryze dualisticky, nebral na vědomí mísenice jako možné východisko a ani rozdíly v jednotlivých společenských skupinách, včetně indiánských komunit. Arguedas jeho přístup kritizuje již ve svém eseji „Indigenismus v Peru“, v němž prohlásil, že Mariátegui neměl příležitost pochopit indiánskou kulturu, protože ji sám osobně neznal a zblízka ji nestudoval, byla pro něj jen předmětem teoretického zkoumání. Třetí etapu indigenismu představuje sám Arguedas, který má blízký kontakt s popisovaným světem a zároveň se liší od ostatních tím, že se nevěnuje pouze indiánské kultuře, ale celé peruánské společnosti. Nenechává se zároveň strhnout dogmatickým, ideologickým pohledem, ale snaží se zprostředkovat vlastní vidění této otázky. I pro Arguedasovy eseje platí, že píše o indiánech, ale ne pro indiány, spíše pro publikum zvenčí.

Pomyslným vrcholem období šedesátých let je text „Nejsem akulturovaný“, v němž se Arguedas zamýšlí nad přetrvávajícím rozdělením peruánské společnosti, v níž jsou indiáni stále na okraji. V tomto textu zmiňuje „el muro aislante y opresor“¹²³ („izolující a utlačující zeď“), která se nachází uprostřed společnosti. Avšak jak je pro Arguedase příznačné, i v tomto textu se objevuje naděje. Arguedas se distancuje od dělení společnosti na kreoly a na indiány, kteří buď mohou zůstat ve svém původním prostředí, nebo se musí akulturovat, tedy přijmout západní kulturu. Sám se proto prohlašuje za člověka, který není akulturovaný, ale jenž naopak představuje spojnici mezi oběma světy, prohlašuje se za Peruánce, což v jeho úvahách znamená splynutí obou světů, španělského a indiánského. Ačkoliv je v tomto textu míšenectví pojímáno jako řešení, je evidentní, že jde o náročný proces. Míšenectví představuje konflikty a neustálý boj, nejde tedy o

¹²² Rama, Ángel. „Introducción.“ Op. cit., s. XIV-XVI.

¹²³ Arguedas, José María. „No soy un aculturado“ [online]. [cit. 2013-02-01]. Dostupné z: <<http://logoiuv.tripod.com/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/arguedas.pdf>>

jakousi harmonickou vizi bezprostředního splývání. Přesto je Arguedasův úmysl zřejmý, chce se dále zasazovat o naplnění této myšlenky, což se odráží v celém jeho díle, v němž se podle svých slov snažil „considerar siempre el Perú como una fuente infinita para la creación. Perfeccionar los medios de entender este país infinito mediante el conocimiento de todo cuanto se descubre en otros mundos.“¹²⁴ („vždy pojímat Peru jako nekonečný zdroj tvoření. Zdokonalovat prostředky k pochopení této nekonečné země znalostí všeho, co se nachází v jiných světech.“). Jeho záměrem bylo hledat duši a zároveň budoucnost národa.

Moderní indiánský svět

Jak je patrné z výše uvedených esejů, Arguedas se zabývá otázkou komplexnosti peruánské společnosti, v níž rozeznává tři skupiny: indiány, míšence a kreoly. Ačkoliv žijí na území jednoho celku, tedy ve smyslu geopoliticky vymezeného území, netvoří všechny dohromady jeden celek. Žijí tedy společně, ale zároveň odděleně – indiáni převážně v andském pohoří, kreolové na pobřeží a ve městech a míšenci ve větších městech nebo na jejich okrajích. Společnost není vnitřně jednotná a zachovává si určitou strukturu, a to jak z hlediska etnického, tak ekonomického. I přes veškeré uznání kulturní komplexnosti v Peru Arguedas přiznává existenci dichotomického rozdělení společnosti na indiány a pány. Ángel Rama však potvrzuje, že Arguedas se snaží naplnit myšlenku transkultury tím, že hledá východisko ve spojení indiánské a západní civilizace.¹²⁵ Nepokouší se o zakonzervování indiánské kultury v původním a v co nejčistším stavu. Staví se naopak proti takovýmto obráncům indiánské kultury, kteří budují hlubokou propast mezi původní kulturou, již obdivují, a současnými indiány, které považují za zdegenerované, protože se od své kultury původní již odchýlili. Arguedas se v esejích vyslovuje pro myšlenku kulturního míšencství. Míšence vidí jako dědice a nositele indiánských tradic, je pro něj představitelem, který dokáže čelit akulturačním tlakům. K tomu je však potřeba zbavit se nostalgického a idealistického pohledu na dávnou inckou minulost a na návrat incké říše, což vyjádřil Ángel Rama následovně:

[...] vymanit se z nostalgického vzývání Incké říše, které vede k pomatené naději na její návrat v čisté podobě, a naopak přiznat si existenci posthispánské míšenecké

¹²⁴ Ibid. [cit. 2013-02-01].

¹²⁵ Rama, Ángel. „José María Arguedas transculturador.“ In Arguedas, José María. *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Rama, Ángel (comp.). Buenos Aires: Calicanto, 1976, s. 19.

indiánské kultury a uznat neobvyklou schopnost adaptace kečuánského obyvatelstva, kterou prokázalo během koloniálního období. Tato tvárnost a moudrost v zachování si klíčových hodnot, které ztělesňovaly jejich existenci a identitu, jim také umožnila vstřebat obrovský španělský přínos (náboženství, oděvy, nástroje, plodiny, slavnosti) a zpracovat jej v mezích vlastní tradice.¹²⁶

Arguedas se v mnohých esejích snaží včlenit indiánský svět do světa moderního. Netouží po dosažení jakési archaické utopie, ztraceného světa, ale vztahuje se k niterné podobě, duchu společnosti. Také Gonzalo Portocarrero se staví proti tomu, aby bylo Arguedasovo dílo čteno ryze ve zjednodušujícím duchu jako smutek nad zánikem staré incké říše a boj za práva indiánů, a vidí v něm vizi budoucnosti, která staví na indiánských tradicích a základech.¹²⁷ Podle Arguedase je indiánská společnost založená na komunitě, nikoliv na individualismu. To jí zároveň dává sílu, aby přežila těžké časy nadvlády, například období kolonie a gamonalismu. Život v komunitě však podle Gonzala Portocarrera zároveň znemožňuje indiánům vzít osud do vlastních rukou, jak by si to představoval například González Prada skrze revoluci: „[...] ‚vztek‘ se nerodí z pocitu nespravedlnosti, ale především z osamění a smutku. Člověk zvyklý žít v komunitě je ‚očkovaný‘ proti nenávisti a krutosti.“¹²⁸ Je tedy nereálné od indiánů požadovat čin, kterého z principu nejsou schopni. Zodpovědnost za změnu tak leží na zbývající společnosti.

Přes veškerou složitost indiánské otázky je Arguedas v zakončení svých esejů převážně optimistický. Ačkoliv v esejích popisuje nepříliš příznivou situaci indiánů, v závěru vyjadřuje povzbuzení a víru ve změnu. Jeho texty tak mnohdy vyznívají nejasně nebo dvojznačně, například tehdy, když horuje pro pokrok, ale si sám není jistý, co moderní doba pro indiánský svět bude znamenat, nebo se dokonce obává, co přinese.

¹²⁶ Rama, Ángel. „Introducción.“ Op. cit., s. XVIII. „[...] desprenderse de la evocación nostálgica del Incanato que arrastraba hacia la desatinada esperanza de una restauración purista y en cambio reconocer la cultura india mestizada poshispánica, lo que implicaba certificar una extraordinaria capacidad de adaptación por parte del pueblo quechua demostrada a lo largo de la Colonia. Esa plasticidad e inteligencia para preservar los valores claves a los que respondía su existencia e identidad era la que también le había permitido absorber ingentes contribuciones españolas (religión, trajes, instrumentos, cultivos, fiestas) reelaborándolas en el cauce propio tradicional.“

¹²⁷ Portocarrero, Gonzalo. „Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas.“ In *Arguedas y el Perú de hoy*. Pinilla, Carmen y otros (eds.). Lima: Sur, Casa de Estudios del socialismo, 2005, s. 25-42.

¹²⁸ Ibid., s. 40. „[...] la ‘rabia’ nace no tanto de la injusticia sino sobre todo de la soledad y la tristeza. La persona que ha vivido la experiencia comunal está ‘vacunada’ contra el odio y crueldad.“

Nezbývá mu tedy než věřit v to nejlepší, avšak zdá se, že ne vždy je o tom sám zcela přesvědčen.

Kritika Octavia Paze

Mexický spisovatel Octavio Paz (1914-1998) se na rozdíl od svého krajana Alfonse Reyese nevěnuje harmonické vizi míšení kultur, ani se nesoustředí na rozdíly a opozice jako peruánští esejisté, ale je představitelem třetího pohledu, jímž je vrstvení a prolínání kultur. Tomuto tématu se věnuje v díle *Labyrint samoty* (*El laberinto de la soledad*, 1950) a dále je rozvíjí v eseji „Kritika pyramidy“ („Crítica de la pirámide“), který je součástí knihy *Postskriptum* (*Postdata*, 1970). V tomto díle využívá symbolu pyramidy k popisu vrstvení kultur a téměř psychoanalytickým způsobem odkrývá události z „dětství“ mexické společnosti, které mají vliv na její formování.

Pyramida jako obraz Mexika

V Pazově modelu společnosti jako pyramidy má každá vrstva svůj historický základ a nese specifické kulturní dědictví. Jednotlivé vrstvy jsou poskládány na sobě, a ačkoliv se může zdát, že jsou postupně překrývány novými, zůstávají živé a jejich projevy lze vysledovat v konkrétních historických událostech, jako je například potlačení studentské revoluce v roce 1968, kterou Octavio Paz ve svém eseji rozebírá. Tuto událost nepojímá z hlediska ideologického či politického, ale slouží mu k odhalení hlubších kořenů, které sahají až do doby, kdy Cortés rozhodl založit hlavní město na místě Tenochtitlánu a legitimizoval tak pokračování nadvlády, dříve aztécké, nyní španělské. V činu založení města v tomto prostoru Paz shledává nejen vztah mezi dvěma odlišnými světy, indiánským a španělským, ale také symbol moci: „A pesar de que la conquista española destruyó el mundo indígena y construyó sobre sus restos otro distinto, entre la antigua sociedad y el nuevo orden hispánico se tendió un hilo invisible de continuidad: el hilo de la dominación.“¹²⁹ („Přestože španělská conquista zničila indiánský svět a postavila na jeho troskách jiný, odlišný, mezi bývalou společností a novým španělským řádem zůstalo nataženo neviditelné vlákno – kontinuita nadvlády.“¹³⁰) Španělská kolonie tak představovala návaznost moci, která fungovala v aztécké společnosti. Také později v období bojů o nezávislost šlo podle Paze jen o výměnu subjektů moci: španělská nadvláda měla být vyměněna za vlastní, cizí vlivy za domácí tradice.

¹²⁹ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra, 2001, s. 396. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany.

¹³⁰ Paz, Octavio. „Kritika pyramidy.“ Op. cit., s. 242. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany. V případě, že číslo strany uvedené není, jedná se o vlastní překlad.

Octavio Paz ve svém eseji rozvíjí myšlenku skrytých vrstev společnosti, které nechápe v archeologickém smyslu jako vrstvy konkrétních civilizací, ale všímá si vlivů, které jimi prostupují. Pracuje s pojmem „jiné Mexiko“, které staví do kontrastu k modernímu, rozvinutému Mexiku. Nesrovnává zde však dva civilizační stupně Mexika, moderní a dávné, ale soustředí se na vnitřní povahu společnosti. „Jiné Mexiko“ je podle Paze z hlediska objektivního zkoumání nepostihnutelné, jelikož jeho podstatou je „esa realidad gaseosa que forman las creencias, fragmentos de creencias, imágenes y conceptos que la historia deposita en el subsuelo de la psiquis social.“ (389) („neuchopitelná skutečnost, kterou tvoří víra, zlomky víry, obrazů a představ, uchovávané dějinami v podloží duše společnosti.“) Tyto kulturní vlivy, dávné představy a obrazy, nevědomé struktury, které odolávají dějinným událostem, jsou součástí společnosti, utvářejí ji zevnitř, nenápadně, avšak trvale. „Jiné Mexiko“ je komplexním celkem, které se skládá i z protichůdných zdrojů, „evoca una realidad compuesta de diferentes estratos y que alternativamente se pliega y se despliega, se oculta y se revela.“ (389) („evokuje skutečnost utvořenou několika vrstvami, která se střídavě skládá a rozvíjí, skrývá a odhaluje.“) Ačkoliv se zde Paz zabývá Mexikem, nejde jen o jeho výlučnou situaci. Tento charakter je podle Paze pozorovatelný u všech společností, ale rozdíl mezi nimi spočívá v tom, do jaké míry si svou skrytou podstatu uvědomují nebo jsou schopny ji přijmout.

Maska a přetvářka

Octavio Paz tvrdí, že „jiná“ stránka společnosti se nachází pod povrchem, pod jejím moderním zdáním a je součástí její identity. Tuto vlastnost národa spojuje s obrazem masky a přetvářky: „El carácter de México, como el de cualquier otro pueblo, es una ilusión, una máscara; al mismo tiempo, es un rostro real.“ (391) („Charakter Mexika stejně jako každého národa je pouze zdáním, maskou – a současně jeho pravou tvář.“, 238). Obdobně jako na společnost nahlíží také na člověka. Člověk vystupuje jako jednotlivec, jako spolutvůrce dějin a součást společnosti a zároveň jako objekt, který je jimi sám utvářen. Jednotlivec a společnost jsou proto úzce spojeni a závislí jeden na druhém. To, co platí pro kolektiv jako celek, platí i pro člověka – pokud tedy Paz rozlišuje ve struktuře národa určité vrstvy, obdobně se nacházejí i v jejích jednotlivých součástech. V člověku se tedy podobně vrství přetvářka a masky, které více či méně vědomě zakrývají a zároveň odhalují pravou identitu a upozorňují na nepopsatelnost skutečnosti, která jen vytváří iluzi pravdivosti.

Paz komentuje tuto hru s maskami a odmítání jiného na příkladu mexické společnosti v eseji „Potomci Malinche“ („Los hijos de la Malinche“), který je součástí celku *Labyrinth samoty*: „El mexicano no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo.“ (225) („Mexičan nechce být ani indiánem, ani Španělem. Nechce mít jejich původ. Popírá je. A neprohlašuje se ani za míšence, ale za abstrakci – je člověkem. Je synem nikoho. Jeho počátek je v něm samém.“) Paz však tento přístup odsuzuje, jelikož jde o ustavení sebe sama na základě popření sebe sama. Oproti tomu na vlastním příkladě nabízí jiný způsob, v němž je uvědomění minulých vrstev nezbytné:

Mi primera noción de la existencia de otras civilizaciones, aparte de la occidental, se la debo a México, al lugar donde nací. Soy *otro* por nacimiento. Siendo mexicano, también me fascinó la otra vertiente de mi origen, la española. Mi madre era hija de andaluces y cuando, ya mayor, conocí Jerez y Cádiz, me pareció regresar a mi niñez. [...] De modo que, por los dos extremos de mi ser, el indio y el español, muy pronto tuve conciencia de otros mundos y de otras almas.¹³¹

Za své první povědomí o existenci jiných civilizací, jiné než té západní, vděčím Mexiku, místu, kde jsem se narodil. Jsem *jiný* narozením. Jsem Mexičanem, ale také mě fascinuje druhá strana mého původu, španělská. Má matka byla dcerou Andaluzanů, a když jsem již jako starší navštívil Jerez a Cádiz, připadal jsem si jako zpátky v dětství. [...] Takto jsem si díky oběma částem své podstaty, indiánské a španělské, brzy uvědomil existenci jiných světů a jiných duší.

Přiblížit se k podstatě identity, a to jak osobní, tak kolektivní, vyžaduje značnou vnímavost ke všem kulturním vlivům. Právě schopnost uvědomit si jejich mnohost je to, co společnosti i jednotlivcům chybí. Jejich přijetí je nahrazováno nasazováním masek a vytvářením iluze nové identity. Podle Paze však snaha definovat sebe sama prostřednictvím opozice či potlačování jiného, skrze popření vlastní minulosti vede jen k pocitu vykořeněnosti a osamocení. V případě Mexika tak pocit rozpolcenosti ve

¹³¹ Ulacia, Manuel. „Poesía, pintura, música, etcétera. Conversación con Octavio Paz.“ *Revista Iberoamericana*, LV, 148-149, julio-diciembre 1989, s. 617.

společnosti nevyplyvá z množství kulturních vlivů, které by vyvolávaly zmatení a značily nesourodost světů, ale naopak z jejich odmítání a potlačování. Paměť a vědomí minulosti jsou jedním ze základních prvků společnosti – osvobozují a dávají možnost vzniku něčeho nového, představují základy, na nichž lze stavět. Potlačování minulosti a zapomnění naopak nutí opakovat stejné chyby.

Pocit osamění je nejen důsledkem odmítání vlastní minulosti a vytváření přetvářky, ale je zároveň součástí moderní doby ovládané racionalismem, který nás podle Paze vzdaluje od původního člověka a způsobuje tak pocit vykořeněnosti. Symbol samoty nachází také ve vyprahlé mexické krajině, která odráží minulost, obsahuje dědictví překryté dalšími vrstvami. Pocit samoty je s ní však spojen, pokud člověk žije netečně a krajinu nenechá promluvit.

Paz věří, že je třeba obrátit se dovnitř do sebe, nehledat originalitu a novost, ale autentičnost, které je možné dosáhnout právě pohledem do historie a nalezením vlastních kořenů. Úloha aztécké kultury, stejně jako všech dalších kultur působících na utváření mexické společnosti, je v tomto procesu klíčová. Hlavní myšlenkou není utopický návrat ke kořenům a zavržení moderní společnosti, ale vědomí přítomnosti původních kultur a jejich zahrnutí do celku národní kultury a identity. Všechny součásti vývoje společnosti jsou důležité a každá má svou nezastupitelnou roli, proto není řešením eliminovat jakékoliv prvky. Jak upozorňuje Enrico Mario Santí, Paz byl v tomto ohledu ovlivněn myšlenkami Arnolda Toynbeeho, jenž obhajoval důležitost a přínos nejen pozitivních období v historii lidstva, ale i těch negativních – z nich lze ve smyslu hegelovské dialektiky dosáhnout určité syntézy a tedy vyšší, nové skutečnosti:

Historie, která dříve měla podobu pyramidy složené z několika vrstev na sobě, se také obrací v „dialektiku“, v kolísání mezi „krajnostmi“ samoty a společenství. Tato dialektika je racionálním ekvivalentem původního obrazu – každá z jejích ideologických „vrstev“ sice „vytváří“ okamžik samoty, avšak každá její trhlina naopak představuje moment společenství. Zdůrazněním dialektické povahy těchto dvou krajností byla také potvrzena jejich neoddělitelnost. Podstatou již není [...] rozptýlit samotu ve prospěch společenství, ale přiznat obě krajnosti jako vzájemně potřebné.¹³²

¹³² Santí, Enrico Mario. „Introducción.“ In Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra, 2001, s. 122. „La Historia, que antes había aparecido como una pirámide de capas superpuestas, se resume también, por tanto, como una “dialéctica” y una oscilación entre los “extremos” de soledad y comunión.

Obdobně nelze potlačovat, avšak ani slepě prosazovat jeden kulturní vliv na úkor druhého, a to v souvislosti se španělskou, severoamerickou, aztéckou či jinou předkolumbovskou civilizací, jelikož takový přístup vede nejen k plochému a jednostrannému pojetí národa, ale i k obelhávání nás samých: „cada vez que afirmamos una parte de nosotros mismos, negamos otra.“ (391) („pokaždé, když potvrzujeme jednu část nás samých, popíráme druhou.“, 238). Kultury, civilizace, jednotlivé vrstvy společnosti musí existovat v celkovém souladu, nikoliv ve vzájemné opozici.

Historie a mýtus

Pazovo pojetí pyramidy a vrstvení kultur vychází z jeho úvah o historii a mýtu. Historie tak, jak je chápána v moderní společnosti, tedy jako skutečný obraz minulých dějů, je pro Paze iluzorní. Minulost a dějiny jsou totiž nepostihnutelné, spojené s naší interpretací, která nám neumožňuje je pochopit, ale pouze je utvářet: „Entre vivir la historia e interpretarla se pasan nuestras vidas. Al interpretarla, la vivimos: hacemos historia; al vivirla, la interpretamos: cada uno de nuestros actos es un signo.“ (392) („Naše životy se odehrávají mezi prožitím historie a její interpretací. Když ji interpretujeme, žijeme ji, tvoříme historii, a když ji žijeme, interpretujeme ji – každý z našich činů je znak.“, 239). Historie neexistuje jako jedna plochá verze minulých událostí – uchovává v sobě skryté, neviditelné dějiny a každá její interpretace je zároveň možná a jedinečná. Dosažení „pravdy“ a objektivního obrazu je proto iluzí.

Ni adentro ni afuera, ni antes ni después: el pasado reaparece porque es un presente oculto. Hablo del verdadero pasado, que no es lo mismo que “lo que pasó”: las fechas, los personajes y todo eso que llamamos historia. Aquello que pasó efectivamente pasó, pero hay algo que no pasa, algo que pasa sin pasar del todo, perpetuo presente en rotación. La historia de cada pueblo contiene ciertos elementos invariantes o cuyas variaciones, de tan lentas, resultan imperceptibles. (390)

Dicha dialéctica es el equivalente racional de la imagen que se venía proponiendo: si bien cada una de sus ‘capas’ ideológicas ‘forma’ un momento de soledad, en cambio cada una de sus rupturas representa una instancia de comunión. Al subrayar así el carácter dialéctico de esos dos extremos, se afirmaba también su consustancialidad. Ya no es cuestión [...] de disolver la soledad a favor de la comunión, sino de reconocer ambos extremos como mutuamente necesarios.“

Ani uvnitř, ani venku, ani předtím, ani potom, minulost se objevuje znovu, protože je to skrytá přítomnost. Mluvím o skutečné minulosti, která není totéž jako „to, co se stalo“: data, osobnosti a vše, čemu říkáme historie. To, co se stalo, skutečně odešlo, ale je tu něco, co neodchází, co prochází, aniž by odešlo beze zbytku, neustálá přítomnost v proměně. Historie každého národa obsahuje některé neměnné prvky, nebo prvky, jejichž proměny jsou tak pomalé, že je jako změnu nevnímáme. (237)

Skutečná minulost tedy zůstává neustále, skrytě, obsažena v každém jednotlivém činu; to, že není zjevná, ji nebrání v existenci a neoslabuje to její váhu. Tato vnitřní historie navíc nemá pouze jednu rovinu, ale několik vrstev v závislosti na tom, jaké události ve společnosti probíhaly. Všechny součásti společnosti se tak nacházejí ve společném prostoru a jsou vystavovány působení dalších vlivů; neexistují odděleně, ale ve vztahu s ostatními.

Pro pochopení minulosti je klíčová úloha mýtu. Historie a mýtus jsou tradičně pojímány jako protikladné pohledy na skutečnost – historie jako objektivní pravda a mýtus jako tradovaný příběh, který z hlediska současné vědy není fakticky ověřitelný. Podle Paze však mýtus odhaluje smysl dějin, vědomí osudu. Jeden tak neexistuje bez druhého, mýtus je součástí historie stejně tak jako historie je součástí mýtu. Dějiny proto nelze chápat jako uzavřený, neprostupný systém, ale jako jednotu, která zahrnuje i nesnadno postihnutelné nebo skryté fenomény. Historie a mýtus se jako dvě neoddělitelné složky prolínají a vzájemně ovlivňují. Héctor Jaimes komentuje tento fakt následovně: „Nejsou to tedy paralelní diskursy, ale diskursy smíšené a heterogenní. Historie není ani nad mýtem, ani pod ním, ale v trvalém dialogu s ním.“¹³³ Obdobně jako mýtus a historie se chovají jednotlivé kultury, vrství se na sebe, tvoří pyramidu a vnitřně se prolínají. Nesplývají, ale ovlivňují se a jsou v neustálém kontaktu.

Mýtus je navíc spojen se zcela jiným pojetí času, než jaké je jeho běžné chápání v moderní společnosti. Na rozdíl od času historického, který je možný změřit nebo konkrétně stanovit, je čas mytický neustálý, trvalý, nedělitelný na kratší úseky a v důsledku tedy shodný s neustále trvajícím přítomným okamžikem. Minulost v tomto pojetí nelze oddělit od přítomnosti, protože představuje její součást, stejně tak jako

¹³³ Jaimes, Héctor. „Octavio Paz: El mito y la historia en El laberinto de la soledad.“ *Revista Iberoamericana*, LXVII, 2001, n. 194-195, s. 272. „No hay pues discursos paralelos, sino una mezcla y heterogeneidad de discursos. La Historia no está ni por encima ni por debajo del mito, sino en un diálogo permanente con él.“

budoucnost. Podobně Paz definuje symbol pyramid, jejíž stavba postupuje od základu k vrcholu, k plošině, jež je zároveň obětním místem:

Es el eje del universo, el sitio en que se cruzan los cuatro puntos cardinales, el centro cuadrilátero: el fin y el principio del movimiento. Una inmovilidad en la que se acaba y se reengendra la danza del cosmos. Tiempo petrificado [...] Un edificio hecho de tiempo: lo que fue, lo que será, lo que está siendo. (393-394)

Tady leží osa vesmíru, místo, kde se kříží čtyři světové strany, střed čtyřštěnu, konec i počátek veškerého pohybu. Nehybnost, ve které končí a počíná kosmický tanec. Zkameněl v ní čas [...] Je to stavba postavená z času – z toho, co bylo, bude a právě je. (240)

Jak však upozorňuje Enrico Mario Santí, symbol pyramid dále vstupuje do souvislosti se symbolem labyrintu:

Stejně jako pyramida je i labyrint posvátnou stavbou, symbolickým prostorem, který zároveň plní funkci vězení. Ale na rozdíl od pyramid, ponuré struktury, jejíž vrstvy se na sebe skládají bez jiné možnosti, nebo kruhu, který nás nevyhnutelně vrací do výchozího bodu, předpokládá labyrint určitý vývoj – dosažení východu.¹³⁴

Oba symboly se v Pazově díle nacházejí a oba představují úkol nebo výzvu, kterou je potřeba zdolat. Podle Hécтора Jaimese „[...] para salir del ‘laberinto de la soledad’ uno debe enfrentar los mitos.“¹³⁵ („[...] aby bylo možné vyjít z ‚labyrintu samoty‘, je třeba čelit mýtům.“) Nikoliv ve snaze bojovat s mýty, porazit je, ale přijmout je jako součást skutečnosti. Jde o stejný princip v případě člověka i společnosti – nalézt autentickou podstatu a uvědomit si sebe sama, nejen svou existenci, ale také svou úlohu a individualitu, odmítnout přetvářku a přijmout jiné a překonat tak rozpolcenost osamění,

¹³⁴ Santí, Enrico Mario. Op. cit., s. 124. „Como la pirámide, el laberinto es una estructura sagrada, un espacio simbólico, que también cumple la función de prisión; pero a diferencia de la pirámide - estructura funeraria cuyas capas se superponen sin otro recurso - o del círculo - que fatalmente nos devuelve al punto de partida - el laberinto supone un *proceso*: hacer accesible una salida.“

¹³⁵ Jaimes, Héctor. „Octavio Paz: El mito y la historia en El laberinto de la soledad.“ Op. cit., s. 274.

nalézt svět, z něhož jsme byli vyhnáni.¹³⁶ Cesta ven z labyrintu je možná díky paměti, která umožňuje nejen vědomí minulosti, ale také spojení s přítomností a budoucností.

Aztécké dědictví

Tento proces je podle Paze nutné podstoupit i v případě Mexika. Do přijetí minulosti je potřeba zahrnout i aztéckou kulturu, a to v odlišné podobě než dosud:

Desde la Independencia el proceso de identificación sentimental con el mundo prehispánico se acentúa hasta convertirse, después de la Revolución, en una de las características más notables del México moderno. Lo que no se ha dicho es que los mexicanos, en su inmensa mayoría, han hecho suyo el punto de vista azteca y así han fortificado, sin saberlo, el mito que encarnan la pirámide y su piedra de sacrificios. (398)

O doby vyhlášení nezávislosti se proces citové identifikace s předhispánským světem stupňoval, až se po revoluci stal jednou z nejnápadnějších charakteristik moderního Mexika. Nebylo však už řečeno, že Mexičané ve své nesmírné většině vzali aztécký úhel pohledu za svůj, a tak upevnili, aniž o tom věděli, mýtus, který ztělesňuje pyramida a její obětní kámen. (242-243)

Dosavadní problém tedy netkví v tom, že je aztécké dědictví odmítáno, ale je přijímáno způsobem, který udržuje při životě moc, jež se prolíná nitrem společnosti. „México-Tenochtitlan era y es el origen, la fuente del poder.“ (398) („México-Tenochtitlán bylo a je původem, zdrojem moci.“, 242). Aztécká kultura není jen dávným obdobím v historii Mexika, ale přímou součástí společnosti, „[...] su fantasma nos habita. Por eso creo que la crítica de México y de su historia – una crítica que se asemeja a la terapéutica de los psicoanalistas – debe iniciarse por un examen de lo que significó y significa todavía la visión azteca del mundo.“ (403) („[...] jeho přízrak nás obývá. Proto si myslím, že kritika Mexika a jeho historie – kritika podobná terapii psychoanalytiků – by měla začít prověrkou toho, co znamenalo a dosud znamená aztécké vidění světa.“, 246). Toto zkoumání se proto v první řadě zaměřuje na symbol aztéckého světa, pyramidu. Obraz Mexika jako pyramidy není jediný možný a nutný; je formován optikou,

¹³⁶ Ibid., s. 275.

skrze niž na Mexiko pohlížíme. Je to pohled těch, kdo mají v rukou moc a jejichž prostřednictvím nadvláda přežívá dále.

Paz upozorňuje na to, že mexická společnost se podobá aztécké civilizaci právě tím, že Aztékové se vymezovali proti předcházejícím tradicím, Toltékům nebo Chichimekům, které označovali za podřadné a popírali toto dědictví jako barbarskou minulost. Také Aztékové, místo aby předcházející vlivy přijali a stavěli na nich svou společnost, se je pokoušeli odstranit a vymazat ze své minulosti. Spíše než o současný mexický problém tedy jde o rys přirozený lidský. Španělská koloniální nadvláda pak přetrhla spojení s indiánskou minulostí: „España nos aisló de nuestro pasado indio y así ella misma se aisló de nosotros.“ (411) („Španělsko nás oddělilo od naší indiánské minulosti a pak se samo oddělilo od nás.“, 252). Důkazem tohoto násilného oddělení je podle Paze náměstí Tlatelolco, které symbolizuje předhispánské kultury a zároveň jejich poslední vzdor. Ani pozdější snahy vybudovat z náměstí místo symbolického střetávání kultur nebyly úspěšné. Místo prostoru, v němž by docházelo ke splývání nebo navazování kultur, jde jen o symbol střetávání, které vyvrcholilo potlačením studentské demonstrace v roce 1968.

Paz upozorňuje na pokřivené chápání aztécké kultury ze strany současné společnosti. Lidé jsou na ni hrdí, ale uctívají pouze symboly její moci a hlouběji nevidí. Nevnímají nejen kulturu jako celek, ale ignorují také vše, co bylo před ní. Tento pohled pro Paze ztělesňuje Antropologické muzeum, o němž tvrdí: „[...] allí la antropología se ha puesto al servicio de una idea de la historia de México y esa idea es el cimiento, la base enterrada e inmovible que sustenta nuestras concepciones del Estado, el poder político y el orden social.“ (413) („[...] tady se antropologie a historie daly do služeb jedné ideje dějin Mexika a tato idea je podloží, pohřbený nehybný základ, na němž je postavena naše koncepce státu, politické moci a společenského řádu.“, 253). Muzeum legitimizuje obraz staré aztécké civilizace jako pyramidy s obětní plošinou a upevňuje kontinuitu moci. Paz dále usuzuje, že Antropologické muzeum vyjadřuje pocit viny za zničení a potlačení předchozích kultur, který se společnost snaží vytěsnit tím, že glorifikuje oběti. Jde o podobný pocit, jaký zažíval Moctezuma, když ve svém paláci přijímal Cortése v domnění, že jde o Quetzalcóatla – cítil se provinile, že mu ukradl nadvládu, a bál se odplaty, což byl důvod jeho uctivosti. Stejně tak dnes mexická společnost uctívá aztécký model, protože ve skrytu cítí zodpovědnost za jeho zničení a odvržení: „[...] los verdaderos herederos de los asesinos del mundo prehispánico no son los españoles

peninsulares sino nosotros, los mexicanos que hablamos castellano, seamos criollos, mestizos o indios.“ (414) („[...] skutečnými dědici vrahů předhispánského světa nejsou Španělé, ale my, Mexičané, kteří mluvíme španělsky, ať už jsme kreolové, mestici nebo Indiáni.“, 254). Jediným pravdivým činem je nyní zbořit tento umělý obraz a jeho kultu. Principem však není nahradit jeden symbol jiným, autentičtějším či pravdivějším. Mnohem cennější je kritický pohled společnosti na sebe samu.

Přítomnost a vliv indiánských tradic v současné mexické společnosti tedy Paz chápe jako vrstvení několika rovin a jejich vzájemné prolínání. Na rozdíl od harmonického a dramatického postoje tak vyznává postoj spíše kritický, nacházející se někde mezi těmito dvěma koncepcemi. Indiánská kultura pro něj není předmětem idealizace a neslouží mu k potvrzení nějaké ideologie; na příkladu aztécké civilizace naopak určitý druh ideologie a nadvlády kritizuje. Chápe ji jako celek obsahující pozitivní a negativní rysy, s nimiž je třeba se konfrontovat. Zdůrazňuje však její trvání a neustálou přítomnost. Vrstvení kultur obecně je přirozenou součástí vzniku identity národa. Aztécká kultura, zároveň tak jako všechny další kultury, které se podílely na formování, „poskládání“ mexické společnosti, má v tomto procesu nezastupitelnou úlohu a nelze ji jednoduše opominout. Podle Anny Houskové Paz klade důraz na pluralitu kultur, protože přispívá v pozitivním smyslu k rozvoji národa. Kontakt s ostatními a neustálá snaha o udržení si svého statutu či o prosazení se, byť to nemusí být nutně v podobě vyhození boje o přežití, je také pro kulturu z kvalitativního hlediska přínosnější než nečinnost nebo dokonce i nadvláda nad ostatními.¹³⁷

Idea národa

V souvislosti s tím, jak Octavio Paz promýšlí otázku národa a vlastní národní identity, se nabízí srovnání s myšlenkami Josého Ortegy y Gasset. Ve svých esejích¹³⁸ se Ortega zabývá národem především v evropském měřítku, ale postihuje i obecné rysy týkající se povahy a podstaty národa vůbec. Rozlišuje dva klíčové pojmy, *natio* (národ) a *populus* (národ-lid), a staví je proti sobě. *Populus* charakterizuje jako společenství, jež žije netečně, téměř mechanicky a opírá se přitom o své zvyky a tradice. Takovéto společenství je pevně zakotveno v minulosti, z níž čerpá a k níž se obrací. Také *natio* se vyznačuje

¹³⁷ Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a románech*. Op. cit., s. 59.

¹³⁸ V českém překladu vyšel sborník Ortegy y Gasset, José. *Evropa a idea Národa*. Přel. Josef Forbelský. Praha: Mladá fronta, 1993.

jedinečnými zvyky, ale je v něm obsaženo i to, co *populu* chybí: vlastní projekce do budoucnosti a s tím související snaha o sebezdokonalení. Ortega tuto projekci do budoucnosti nazývá snahou o nalezení způsobu „jak být člověkem“ v povznesenějším smyslu.“¹³⁹ Pokud národy nemají nebo ztratí vizi vlastní existence obrácenou do budoucnosti, přestanou být národy, *natio*, a změní se v provincie. Projekce do budoucnosti je prvek, který Ortega zdůrazňuje nejen u národů, ale také ve vztahu k jedinci, jelikož budoucnost „dává napětí našemu bytí, vnuká disciplínu, umravňuje nás. Bez budoucnosti se jak člověk, tak národ demoralizuje, chátrá.“¹⁴⁰

Ve srovnání s úvahami Octavia Paze je zásadní především Ortegovu pojetí národa, *natio*, v jehož obsahu se oba spisovatelé shodují. Naopak národ-lid, *populus*, je u Ortegy více spjat s vědomím minulosti, než je tomu v Pazově obrazu současného Mexika. Shodným rysem je však absence vize budoucnosti, která může mít různé příčiny. V případě mexické společnosti je spojená právě s popíráním minulosti, což jakoukoliv možnost budoucnosti předem znemožňuje. Zatímco Ortega kritizuje spíše nacionalistickou povahu evropských národů tak, jak se projevuje právě zahleděním do minulosti a vyzdvihováním vlastních hodnot na úkor jiných národů, Paz konstatuje celkovou nepřítomnost takovéhoho nacionalismu, který je naopak v mexické společnosti nahrazen pocitem studu za vlastní minulost, jenž vyvolává méněcennost a nízké národní sebevědomí. Ať již však *populus*, národ-lid, trpí nacionalismem, nebo naopak pocitem méněcennosti, což jsou dvě strany téže mince, v obou případech dospívá pouze do Ortegou pojmenované fáze provincie. Jejich provinční charakter, byť způsobený odlišnými faktory, zůstává podobný: oběma chybí budoucnost. Pro řešení této situace Ortega více zdůrazňuje vlastní úsilí, snahu stát se opravdovým, která platí pro jedince i národy. Toto úsilí tkví především v otevřenosti vůči okolním vlivům a národům a v uvědomění si sebe sama. U Paze můžeme vysledovat podobný požadavek otevřenosti také. Mnohem důležitější než otevřenost do okolí je však otevřenost vůči sobě samému a vlastní minulosti, přijetí všech podnětů, které měly vliv na utváření společnosti. Jde tedy také o vlastní uvědomění, byť z druhé strany.

Ortega jde však ve svých úvahách ještě dále, když na základě současné situace Evropy srovnává Národ s antickou společností a jejím základním prvkem, Městem (Polis). Město charakterizuje Ortega jako společnost, v níž je důležitá soudržnost a

¹³⁹ Ibid., s. 6.

¹⁴⁰ Ibid., s. 7.

pospolitost; takováto společnost ale nevystupuje jako velký nepřehledný celek, Město je v podstatě omezené jak co do počtu členů-obyvatel, tak co do velikosti-prostoru. Naopak Národ je početný, lidnatý, jeho společenská forma se vyznačuje hloubkou a jednotlivé složky jsou v této společnosti skryté. Národ je na rozdíl od Města ryze kolektivním uskupením, které se rodí zcela spontánně a zároveň se vyznačuje zřetelnou projekcí do budoucnosti. Město je naopak společenství jednotlivců, které žije pouze přítomností a které vzniká na základě úvahy či rozhodnutí, za účelem dosažení určitého cíle. Také Město má jistou snahu o dosažení dokonalosti, tato dokonalost je však odlišného charakteru než u Národa – nemíří k budoucímu rozvoji, ale k dosažení okamžitých hodnot. Město je pouhým právním útvarem, který je v zásadě vnitřně neměnný a statický a jehož minulost leží pozapomenuta; povaha Národa je dynamická a aktivní. Národ je živoucím organismem, který se sice opírá o právo a svůj právní systém, ale „žije nadšeně *celistvý způsob, jak být člověkem*.“¹⁴¹ Na rozdíl od Města také projektuje do budoucnosti svou zkušenost z minulosti a využívá ji k vlastnímu obohacení a sebezdokonalení.

Národy a státy na americkém kontinentu, které vznikly na základě geopolitických faktorů tak lze přirovnat k Ortegově koncepci Města. Pojetí státu je v tomto prostoru úzce spojeno s myšlenkou počátku, vymezení konkrétního prostoru a umělého ustavení hranice, jehož náplní bude společnost a v důsledku i národní identita. Naopak Národ představuje ducha celého hispanoamerického prostoru, jakousi bolívarskou myšlenku celokontinentálního národa. Takto byly ostatně pojaty oba koncepty u Ortegy, který je vztahoval k evropské situaci – Město pro něj byly jednotlivé evropské státy, zatímco ideu Národa představovala jednotná evropská společnost. Její dosažení je však podle Ortegy obtížné, ačkoliv není nemožné. Rozdíl mezi těmito dvěma společenskými útvary je ostatně zřetelný již z jejich názvu – Národ naznačuje, že je tu dříve, než se rodíme, zatímco Město začíná založením. Město je reálnější a tím i přístupnější většinovému lidstvu, ale zato je bez trvalého obsahu. Národ je v tomto smyslu plnější a hodnotnější, dosáhnout tohoto stavu však lze pouze přirozeným vývojem. K přeměně v Národ je potřeba určitého impulzu, který přijde nečekaně, sám od sebe. Tímto impulzem je podle Ortegy nahlédnutí skutečnosti, že společnost je součástí širšího celku s vlastní minulostí, součástí velké civilizace, kterou v případě západní společnosti byla civilizace římské říše.

V případě hispanoamerické společnosti také může být touto velkou civilizací evropské dědictví. Zastáncem tohoto přístupu je mimo jiné Alfonso Reyes, v jehož eseji

¹⁴¹ Ibid., s. 62.

„Vidina Anáhuaku“ je indiánská společnost nazírána z pohledu latinské tradice. Zároveň je však nutné dodat, že součástí tohoto velkého civilizačního celku, ke kterému je třeba se vztahovat a jehož myšlenku je třeba přijmout, musí být i kultury původních obyvatel, které jsou součástí hispanoamerické společnosti. Pokud by se hispanoamerická kultura hlásila pouze k dědictví starověké evropské kultury, nelišila by se příliš od současné kultury evropské; rozdíl by mezi nimi musel být nepodstatný, což však neodráží skutečný stav. Podstata hispanoamerické společnosti tedy nutně leží i v jiných kulturách, na jejichž základě vznikla a které v sobě zrcadlí. Existenci a vliv těchto kultur nelze popírat, jelikož by takový přístup by vedl jen k vykořenění a samotě, jak je popsal Octavio Paz. Dle Ortegovy teorie tak lze usuzovat, že ve chvíli, kdy celá hispanoamerická společnost přijme své kořeny a bude schopná na základě jejich dědictví stavět dále, jak zdůrazňoval Paz, nalezne i svou cestu k budoucnosti a z Města se stane skutečný Národ. Ortegová idea Národa, jenž svou minulost využívá k sebezdokonalení, vnitřnímu obohacení a tedy i vlastnímu směřování do budoucna, se v tomto ohledu shoduje s Pazovým požadavkem přijetí všech kulturních vlivů, minulých i současných, které by přispěly k utvoření vlastní společnosti. Otázkou zůstává, nakolik je tento vývoj možný či pravděpodobný. Jak konstatuje Ortega, sami Řekové zůstali pouze obyvateli Města a nikdy nedospěli do stadia Národa, řecká „národnost“ v tomto smyslu tedy neexistovala, ačkoliv sami Řekové vnímali určitý druh sounáležitosti. Také Paz je spíše skeptický a domnívá se, že Mexičané se ještě nenaučili přijmout minulost, aby na jejím základě dali vzniknout skutečné národní identitě.

Augusto Roa Bastos: mezi slovem a písmem

Paraguayský spisovatel Augusto Roa Bastos (1917-2005) chápe indiánskou tradici v jejím trvalém kontaktu s kulturou pozdější, koloniální či kreolskou. Blíží se přístupu Octavia Paze, který pojímá indiánskou kulturu jako spodní vrstvu společnosti, sice skrytou, ale stále živou. Tato tematika se projevuje v celé tvorbě Roy Bastose, ať již v románech, jako například *Já Nejvyšší* (*Yo el Supremo*, 1974), nebo v jeho esejistickém díle.

Literatura a střet kultur

Stejně jako J. C. Mariátegui či J. M. Arguedas reflektují ve svých úvahách proměny peruánské literatury, také A. Roa Bastos se v eseji „Orální kultura“ („Una cultura oral“, 1988) zabývá povahou literatury paraguayské. Rozvíjí zde myšlenku „nepřítomné literatury“ („literatura ausente“) nebo „nepřítomného textu“ („texto ausente“), který tvoří podloží paraguayské literatury a kultury a formuje její podobu svým neviditelným, ale přesto podstatným vlivem. Takto na literaturu působí také jazyk guaraní a indiánská ústní tradice. Roa Bastos se domnívá, že v literatuře je důležitá nejen její písemná forma, ale i ústní, která je spojena právě s indiánskou tradicí. Podle Roy Bastose může být paraguayská literatura považována za nepříliš bohatou, protože nenabízí velké množství písemných textů, ale tuto absenci vyvažuje právě orální literatura, která je stejně hodnotná.

Opozice písma a slova je zřetelná, avšak nutí ke srovnávání dvou zcela odlišných výrazových prostředků. Obdobně se zdá být rozdělená paraguayská společnost, s písemnou tradicí a španělskou kulturou na straně jedné a tradicí ústní a indiánskou kulturou na straně druhé. Tyto protikladné postoje v kultuře existují, ale zároveň jsou vnitřně provázané. Roa Bastos poukazuje na vnitřní sílu orální tradice a na její ukotvení v kultuře založené na písmu. Nesměřuje však k myšlence míšenectví a k harmonickému pojetí kultur jako Alfonso Reyes, ale blíží se spíše koncepci dramatické, jelikož si uvědomuje nerovnost postavení indiánské komunity v současné společnosti. Indiáni jsou podle jeho názoru „sectores marginalizados, expoliados y alienados, tipificados como pertenecientes a las capas bajas de la sociedad, sumergidas bajo el nivel de las culturas

media y alta [...].¹⁴² („marginalizované skupiny, vyhnané a odcizené, typizování představitelů nízké sociální vrstvy, nacházející se hluboko pod úrovní střední a vysoké kultury [...]). Toto společenství je podle Roy Bastose trvale v podřadném postavení, které vyplývá z mocenské pozice španělské kultury.

Kultura podřízená však nemusí nutně znamenat umlčená. Roa Bastos nabízí srovnání se synkretismem projevujícím se v náboženství, jehož povaha odpovídá vztahu literární tradice dominantní, písemné, a tradice podřízené, ústní. Stejně jako v paraguayské společnosti přecházejí či žijí vně nastoleného náboženského řádu prvky původní víry, obdobně si v současné literatuře uchovává svůj potenciál kultura překrytá. Roa Bastos shledává v těchto původních náboženských a kulturních projevech rysy přetrvávajícího vzdoru vůči dominantní kultuře a propojuje tak problematiku kulturní identity s otázkou moci.

[...] frente a la escritura del poder y al poder de la escritura [...] es el contrapoder de la palabra hablada el que ha impuesto el “tono” y la modulación interior de la cultura paraguaya. Pero en este campo de lo hablado que se va desestructurando y deformando con gran rapidez es donde se reflejan las anomalías socioculturales más graves de la colectividad paraguaya en su doble vertiente lingüística y en la oposición: sociedad nacional/sociedad indígena; oposición en la que la “sociedad nacional”, sostenida –como ya lo hemos notado– por estructuras oligárquicas, semif feudales-patriarcales, opresivas y expoliadoras de las capas sociales más desfavorecidas, es la dominante absoluta. (105)

[...] oproti psanému slovu jako tvůrci norem a zákonů, tedy oproti písmu moci a moci písma [...], stojí mocná protiváha mluveného slova, které paraguayské literatuře vtisklo „tón“ a vnitřní modulaci. Avšak v oblasti mluveného jazyka, která se postupně deformuje a rychle ztrácí strukturu, se v dvojí lingvistické podobě a navzájem v opozici odrážejí nejvýznamnější sociokulturní anomálie paraguayské společnosti: národní společnost/domorodá společnost; národní společnost, která stojí, jak jsme již poznamenali, na oligarchických, polofeudálních, patriarchálních a utiskujících

¹⁴² Roa Bastos, Augusto. „Una cultura oral.“ In *Augusto Roa Bastos: antología narrativa y poética*. Suplementos Anthropos, 1991, n. 25, s. 100. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany.

strukturách olupujících nejpostiženější sociální skupiny, je společností naprosto dominující.¹⁴³

Roa Bastos si je vědom vnitřního stavu společnosti, ve které přetrvává rozdělení moci na ovládané a vládoucí struktury, a staví se na stranu kultury utlačované. V tomto postoji se shoduje s představiteli dramatické koncepce střetávání a opozice kultur. Na rozdíl od Arguedase, který byl přímým zastáncem transkulturacy, se Roa Bastos staví kriticky k transkulturačním snahám, které považuje za marné a povrchní a jejichž důsledkem je pouze potvrzení a upevnění dominantní moci. Oproti těmto pokusům o změnu „shora“ by společnost měla naopak nechat prostor původním kulturám, kterým Roa Bastos připisuje vlastní moc, s níž se o sebe dokážou postarat:

Una cultura popular existe siempre, cualquiera sea su nivel, como hecho objetivo que obedece a sus propias leyes y que evoluciona o se transforma en virtud de ellas en la intrincada red de relaciones sociales y culturales de una colectividad, y que son el terreno fértil de las auténticas revoluciones sociales, culturales y políticas. (101)

Bez ohledu na její úroveň, lidová kultura je trvale objektivní skutečností, která funguje podle vlastních zákonů a vyvíjí se nebo se proměňuje pod jejich vlivem ve spleť sítě kolektivních sociálních a kulturních vztahů, které jsou živnou půdou pro autentické společenské, kulturní a politické revoluce.

Augusto Roa Bastos nezavrhne myšlenku transkulturacy jako takové, ale staví se proti jejímu současnému pojetí, v němž je nadále posilován pohled vládoucí kultury. Pojetí transkulturacy přehodnocuje, když konstatuje, že jejím účelem by mělo být umožnit podřízeným kulturám prosadit se v rámci té dominantní.

Jazyková situace

Stěžejní otázka v Roa Bastosově díle, bilingvismus a diglosie, je vnitřně spojena s povahou indiánské kultury, která vychází z orální tradice. Zatímco bilingvismus značí rovnoměrné a vyvážené používání dvou jazyků ve všech spektrech jazykových situací,

¹⁴³ Roa Bastos, Augusto. „Orální kultura.“ Přel. Anna Tkáčová. In *Druhý břeh Západu*. Housková, Anna (ed.). Op. cit., s. 268. Následující citace z tohoto vydání jsou dále uvedeny v textu pouze označením strany. V případě, že číslo strany uvedené není, jedná se o vlastní překlad.

diglosie je příznačná používáním jednoho, nebo druhého jazyka v závislosti na prostředí, společenském postavení nebo společenské funkci daného jazyka v konkrétní situaci, a vystihuje tak současný stav v Paraguayi. Roa Bastos kritizuje chápání bilingvismu jako jevu spojeného s míšenectvím, kdy se oba faktory podmiňují navzájem. Opírá se zde o názor paraguayského antropologa a lingvisty Bartolomea Meliá, který tvrdí, že představa, podle níž z míšenecké kultury automaticky vzejde bilingvní společnost v jakémisi symetrickém smyslu, je nerealistická a značně idealizovaná.¹⁴⁴ Takto pojímaný bilingvismus se týká míšenectví pouze v omezeném smyslu, etnickém, ale neodráží stav kultury a jejích vnitřních proměn.

Problematika bilingvismu a diglosie je patrná také v paraguayské literární situaci. Podle teorie diglosie by měla španělština, jazyk dominantní, zahrnovat veškerou oblast veřejné a kulturní sféry a měla by převažovat v projevu písemném, zatímco guaraní, jazyk podřízený, spjatý s ústní tradicí, by měl být využíván především v oblasti soukromé. Podle Roy Bastose však paraguayská literatury do tohoto zavedeného rámce nezapadá. Důvodem je chybějící paraguayská literární tradice, která zapříčinila to, že španělština používaná v literární tvorbě působí jako výrazový prostředek, který je umělý, nepřirozený nebo se přímo nehodí k popisu fikce, protože nedokáže proniknout k symbolickému světu Guaraníů. Španělština je chápána v úzkém vztahu k faktickým a ověřitelným údajům, avšak ne jako jazyk umělecké tvorby. Jak konstatuje Roa Bastos, španělsky psaná paraguayská literatura působí dojmem špatného překladu, v němž originál zůstal skrytý, nepostižitelný.¹⁴⁵ Podle Roy Bastose spisovatel, jehož mateřským jazykem je španělština, není schopen plně popsat realitu guaraníjského světa a jeho dílo nutně vyznívá jako neúplné či nedokonalé. Roa Bastos se tu dotýká stejné otázky, jakou ve svém díle řeší José María Arguedas, tedy problematiky nemožnosti kulturního překladu, přenosu jednoho významu jazykem kultury odlišné. Také důrazem na trvalé a niterné spojení indiánského jazyka s ústní tradicí, který si i v písemné podobě zachovává ústní charakter, a ve snaze včlenit guaraní do španělštiny v literární tvorbě se Roa Bastos shoduje s Arguedasem. Sám nestál před tak obtížnou situací jako jeho peruánský předchůdce, který se nacházel mezi kulturou indiánskou a španělskou a přímo prožíval vnitřní i

¹⁴⁴ Roa Bastos, Augusto. „Una cultura oral.“ Op. cit., s. 106. Vychází zde z Meliá, Bartolomeu. *El guaraní conquistado y reducido: Ensayos de etnohistoria*. Asunción: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, 1986.

¹⁴⁵ Roa Bastos, Augusto. „La narrativa paraguayana en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 1984, n. 19, s. 17.

společenskou rozpolcenost míšence, avšak v díle obou spisovatelů je zřetelná snaha propojit dva světy pomocí jazykového výrazu.

Paraguayská literatura je tedy literaturou bez minulosti, jejíž psané formě nevyhovuje ani španělština (na to je příliš úzce spojena s nefikčním světem), ani jazyk guaraní (jehož doménou je ústní tradice). Paraguayští spisovatelé přesto dávají před guaraní přednost španělštině, jazyku oficiálnímu, kultivovanému, mocensky nadřazenému. Také guaraní je jazykem úředním a jako jediný z indiánských jazyků v hispanoamerickém prostředí si vydobyl výsadní postavení i v oficiálním styku, avšak podle Roy Bastose se tento jazyk nedokázal probojovat k tomu, aby byl i jazykem literárním. Guaraní tedy zůstává spojeno s ústní tradicí, španělština s tradicí písemnou. Záměrem Roy Bastose je tyto role propojit. Nejde o umělé snahy o rovnoprávné postavení obou jazyků, Roa Bastos tuto potřebu chápe jako niterný pocit vycházející z celé paraguayské kultury. Ve své literární tvorbě pociťuje přítomnost jazyka guaraní, který se snaží prostoupit do výrazu ve španělštině a jehož absence způsobuje pocit nedokonalosti a neúplnosti. Guaraní je pro něj vnitřní a přirozenou součástí veškerého projevu, který však čeká na své vyslovení: „En el Paraguay el problema no es el de incorporar el guaraní al castellano, sino el de sedimentar el guaraní en el interior del castellano.“¹⁴⁶ („Problémem v Paraguayi není začlenit guaraní do španělštiny, ale zasadit guaraní do nitra španělštiny.“).

Augusto Roa Bastos si přitom uvědomuje nemožnost zachování čistoty jazyka, když konstatuje, že dnešní guaraní je spíše „guaraní-paraguayó“, tedy paraguayská verze indiánského jazyka, která nemůže být shodná s původní formou guaraní. Je tedy jazykem míšeneckým a jazykem, který je ovlivněný novou skutečností. Analogicky pak existuje „castellano-paraguayó“, paraguayská verze španělštiny, přičemž oba jazyky se dále vzájemně ovlivňují a proměňují. Existence jazyka *yopará*, tedy směsi guaraní a španělštiny, je podle Roy Bastose příkladem umělého pokusu o propojení obou jazyků, který nevychází z podstaty národní kultury a neřeší tedy ani otázku začlenění vnitřní povahy guaraní, ústní tradice, do španělštiny. Roa Bastos uznává hodnotu jazyka *yopará* pro vzájemnou komunikaci, avšak spojuje jej spíše s praktickým použitím v budoucnosti.

Roa Bastos chápe snahu zapojit indiánský jazyk do procesu psaní jako nutný krok. Není však zastáncem extrémních či jednostranných řešení. Nechce násilně a uměle prosazovat jazyk guaraní v písemné literatuře, protože si uvědomuje komplikovanost

¹⁴⁶ Roa Bastos, Augusto. In *Semana de autor. Augusto Roa Bastos*. Madrid: Instituto de cooperación iberoamericana, 1986, s. 77.

situace – ani literatura v guaraní není paraguayskou literaturou, stejně tak jako jí není jen literatura psaná španělsky. Literaturu tvoří obě tyto součásti. Snaží se proto vytvořit, nebo jen dát prostor střední cestě – tomuto procesu chce nechat volný průběh a zároveň se jej pokouší zachytit ve svých dílech.

Jazyk a moc

Jazyková a literární situace v současné Paraguayi podle Roy Bastose tvoří součást mocenské sféry. Španělština si i v moderní paraguayské společnosti zachovává svou dominantní funkci a nadále představuje druh koloniální nadvlády. V eseji „Orální kultura“ charakterizuje guaraní jako jazyk oblasti soukromé, který je v indiánské komunitě předáván převážně v rámci rodiny, ze strany matky, a plní tak funkci „mateřského“ jazyka ve smyslu prvotní komunikace se světem. Zatímco španělština se vztahuje k veřejnému životu a je jazykem úředním, guaraní je spojeno s imaginací, emocemi, představuje vztah s přírodou a uchovává si i v písemné podobě svůj přirozený orální charakter.

V postavě matky jako té, kdo udržuje a předává jazyk, je také podle Roy Bastose možné spatřovat symbol společenského statutu jazyka guaraní. Žena v rámci rodiny stejně jako jazyk guaraní v rámci celé společnosti představují podřízenou roli a tato diskriminace vede k dalšímu celkovému zhoršování celospolečenské situace. Tato role jim však zároveň může poskytnout potenciál vzdoru a odboje. Roa Bastos je přesvědčený, že zmiňovanou nerovnoprávnost je třeba odstranit, a to jak v rámci literární tvorby, tak společnosti. Včleněním guaraní do písemné literatury dojde k ideologické i jazykové dekolonizaci, zrušení opozice dominantní-podřízený: „[...] debe ser una tarea que conduzca a la eliminación del desequilibrio diglósico, de los desequilibrios sociales, de las desconexiones comunicacionales entre los dos ámbitos idiomáticos y culturales.“ (108) („[...] tento krok musí vést k odstranění diglosivní nerovnosti, nerovnováhy ve společnosti, přerušení komunikace mezi oběma jazykovými a kulturními oblastmi.“). Řešením však není násilné prosazování jazyka guaraní, protože takovýto krok nevychází z nitra společnosti a může vést k zakonzervování kultury ve stavu jakéhosi muzejního exponátu či k jejímu pomalému zániku. Výhodiskem by mělo být plynulé a přirozené začleňování guaraní do literární tradice a tím i celkově do kultury a společnosti.

Rozdělení společnosti

Jak je zřejmé z předcházejících úvah, paraguayská kultura je podle Roy Bastose charakteristická svou dvojitou povahou a je vnitřně nevyrovnaná, a to z hlediska jazykové situace i na základě nesourodosti kultur. V eseji „Paraguayská próza v kontextu současné hispanoamerické beletrie“ („La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual“, 1984) konstatuje protikladné vztahy kultura-příroda, písemná tradice-ústní tradice, kultura nadřazená-kultura podřízená, které jsou důsledkem opozice španělština-guaraní a které znesnadňují nebo znemožňují komunikaci mezi oběma kulturami.¹⁴⁷ Augusto Roa Bastos přiznává rozdělení společnosti na dvě protikladné skupiny, indiány a Paraguayce z řad kreolů a míšenců, tedy potomků bílých kolonizátorů. Jde o přítomnost „dos colectividades que integran un país pero que se rechazan mutuamente“ (109) („dvou společností, které tvoří jednu zemi, ale vzájemně se odmítají“, 272). V této situaci, v níž představitelům původní společnosti hrozí reálné nebezpečí ztráty vlastní kultury, opět připisuje Roa Bastos významnou úlohu jejich jazyku jakožto nositeli nejen kultury, ale i naděje do budoucna. Jazyk indiánů je podle jeho názoru nesrovnatelný s jazykem západní civilizace, protože odkazuje ke zcela odlišnému způsobu chápání času, který není dělen na minulost a budoucnost. Zprostředkovává významy, které „forman constelaciones míticas en las cuales el sentido de la permanencia funciona no como petrificación del pasado sino como una estabilidad dialéctica que funciona de acuerdo con sus propias leyes.“¹⁴⁸ („vytvářejí mytické konstelace, v nichž koncept trvání nemá význam zkamenělé minulosti, ale dialektické stálosti, která funguje podle vlastních zákonů.“). Svým orálním charakterem udržuje a obnovuje myšlenku celistvosti času a paměti, která se odráží právě v mluveném slově. Písemná podoba je pro tento jazyk spíše znamením úpadku a zániku, jelikož celistvost ničí a nahrazuje ji časovostí, tedy omezeným trváním, započatým a ukončeným. V psaném slově se dále ztrácí kolektivní myšlení na úkor individuálního a invence je nahrazena konvencí: „[...] va de lo vivo del acervo oral, del pensamiento colectivo, a lo muerto de la escritura literaria, de carácter siempre individual.“¹⁴⁹ („[...] postupuje od životnosti orální kultury, od kolektivního myšlení, k mrtvolnosti písemné literatury, která má vždy

¹⁴⁷ Roa Bastos, Augusto. „La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual.“ Op. cit., s. 15.

¹⁴⁸ Roa Bastos, Augusto. „Introducción.“ In týž (comp.) *Las culturas condenadas*. Asunción: Fundación Augusto Roa Bastos, 2011, s. 24.

¹⁴⁹ Ibid., s. 24.

individuální povahu.“). Ústní tvorba se živí sama ze sebe, je schopna udržet neustálý pohyb a vývoj, zatímco písemná forma sama sebe danými pravidly svazuje k nehybnosti.

Pro Rou Bastose je v paraguayské skutečnosti mluvený jazyk zásadní i pro tvorbu písemnou. Slovo a sama činnost naslouchání totiž podmiňuje možnost psaní. Nejde o konkrétní promluvu, ale o samotný projev paměti, vnitřní hlas přítomný ve společnosti. Tento hlas paměti je neuchopitelný, slovy nepostižitelný, je třeba jej vnímat pouze nevědomky či spontánně: „[...] hay que recoger, en suma, junto con la percepción auditiva, ese tejido de signos no sólo y no precisamente alfabéticos, sino sensoriales y hasta visuales que forman un texto imaginario.“ (110) („Je zkrátka nutné uchopit a zároveň sluchem přijmout tuto spleť znaků, nejenom alfabetských, ale i smyslových, a dokonce vizuálních, které tvoří smyšlený text.“, 274). Toto je podstata jevu, jež Roa Bastos nazývá „nepřítomný text“, tedy text, který je nejprve potřeba vnímat, číst, poslouchat a který se nachází „en el universo lingüístico bivalente castellano/guaraní, y emerge conflictivamente en la búsqueda de la expresión literaria.“ (110) („v jazykovém bivalentním universu španělština/guaraníjština a vynořuje se konfliktně při hledání literárního výrazu.“, 274). Vzájemným působením tohoto původního, nepřítomného textu a písma je pak utvářena nová forma, která vzniká přirozeně, sama od sebe.

Střetávání, nebo propojení kultur

Tématem eseje „Orální kultura“ je spodní, neviditelný vliv indiánské ústní tradice, zároveň se tu však Roa Bastos zamýšlí nad současným a budoucím stavem indiánského společenství. Zatímco ve zdůraznění skryté kulturní vrstvy se shoduje s pojetím Octavia Paze, svým znepokojením a obavami o původní kulturu se přibližuje postojům Arguedase. Dramatické koncepci kultur, zřetelné v dílech Gonzáleze Prady a Mariáteguiho, se však vzdaluje. Roa Bastos také chápe existenci dvou kultur, indiánské a španělské, jako protikladný nebo konfliktní stav, avšak konstatuje, že bez jedné neexistuje druhá, vzájemně se tedy doplňují a podmiňují. Nejde o striktní opozici nesourodých kultur jako je tomu u Gonzáleze Prady a Mariáteguiho, ani o touhu do budoucna, v níž by obě kultury dosáhly transkulturační syntézy jako u Arguedase. Roa Bastos se vztahuje k přítomnosti a nalézá v ní rozporuplnost – existenci dvou kultur, které jsou odlišné, ale které nemohou být vzájemně odtržené. Kultura indiánská sice postrádá moc, kterou si drží kultura španělská, její potenciál zato leží v nenápadném a skrytém vlivu. Tento rozpor chápe Roa Bastos především z pozice, která je mu nejbližší, tedy jako spisovatel, který jej

vnímá bezprostředně v procesu tvorby literárního díla a který se s ním skrze literaturu také snaží vypořádat:

En el caso del escritor paraguayo está el fenómeno de esos dos hemisferios lingüísticos que no se complementan, sino que se enfrentan en una suerte de duelo feroz, interminable. [...] Es imposible que un escritor paraguayo, en el momento de escribir, pueda prescindir de ese doble universo: el exterior y el íntimo, donde luchan sus dos lenguas. Al optar por una, siente que le falta la otra, lo siente como una ausencia carnal.¹⁵⁰

U paraguayských spisovatelů je zřetelná přítomnost těchto dvou lingvistických hemisfér, které se nedoplňují, ale stavějí se proti sobě v podobě nekonečného zuřivého souboje. [...] Je nemožné, aby se paraguayský spisovatel v okamžiku tvorby vyhnul tomuto dvojímu světu – vnějšímu a intimnímu, v nichž bojují dva jazyky. Pokud si vybere jeden, cítí, že mu chybí druhý, cítí to jako tělesnou nepřítomnost.

Také Martin Lienhard spatřuje v americkém prostředí existenci různých kulturních vrstev, která však má své počátky v době objevení nového kontinentu. První americká literatura zde vznikala jako produkt dominantní kultury, která překryla a umlčela kulturu původní, což je patrné i v její intertextuální povaze: „Pokud rozumíme ‚intertextem‘ existenci vztahů s dalšími texty, předcházejícími nebo současnými, které se v daném textu objevují, lze předpokládat, že americké ‚intertexty‘, zmrzačené a falešné, ukrývají rozsáhlé oblasti nemoty.“¹⁵¹ Formy, které jsou součástí této intertextuální literatury, nemusí být nutně povahy písemné, nemusí se tedy jednat o „texty“ jako takové, a dokonce nemusí být ani součástí literatury, ale projevů kultury jako celku. Ústní tradice je logicky jedním z takovýchto projevů, jenž byl dlouhodobě opomíjen či umlčován. Jak Lienhard upozorňuje, s tím souvisí i problematika určení počátků vlastní americké literatury. „Počátek“ je tu vztahován k příchodu španělských dobyvatelů, a tedy jakákoliv předchozí forma uměleckého projevu je tímto krokem přerušena či překryta nově utvářenými písemnými zápisy. Jako Roa Bastos také Lienhard soudí, že španělština,

¹⁵⁰ Roa Bastos, Augusto. In *Semana de autor. Augusto Roa Bastos*. Op. cit., s. 74-75.

¹⁵¹ Lienhard, Martin. „Una intertextualidad ‚indoamericana‘ y *Moriencia*, de Augusto Roa Bastos.“ *Revista Iberoamericana*, L, 1984, n. 127, s. 505-506. „Si se entiende por ‘intertexto’ la exhibición de las relaciones con los demás textos, antiguos o contemporáneos, que realiza un texto determinado, se puede suponer que los ‘intertextos’ americanos, mutilados y en falso, ocultan vastas zonas mudas.“

prostředek nové literatury, nemůže proniknout k jádru původní, překryté orální kultury, protože v sobě nese dědictví nejen kolonie a její moci, ale i celé španělské historie. Ústní tradice může být tedy zprostředkována pouze jazykem původních obyvatel.¹⁵² Pokus o začlenění projevů ústní tradice do písemné podoby s sebou pak neodvratně přináší vznik konfliktních situací: „[...] za střetem dvou kódů různého původu se skrývají také dva dosud neslučitelné protichůdné pohledy na svět.“¹⁵³ Konfliktní povaha literatury vyžaduje spolupráci čtenáře, jenž je schopen porozumět oběma kulturním celkům, které se účastní vzniku tohoto intertextuálního díla. Heterogenní literatura, která je v americkém prostředí realitou, je vnitřně rozdvojená, zároveň však v sobě tyto protichůdné vlivy spojuje. Nelze ji číst zcela jednostranně, naopak sama poskytuje prostor, v němž se nejen střetává, ale i prolíná dvojí pohled na skutečnost.

Také Rubén Bareiro Saguier považuje za příčinu neexistence paraguayské literatury zapsané v jazyce guaraní přetrvávající dominantní postavení španělštiny, a to i v kulturním životě, kdy díla psaná španělsky byla automaticky považována za vyšší, hodnotnější literaturu, zatímco díla v původních jazycích nesla předsudky lidového umění či folkloru. Koexistenci španělštiny a guaraní v rámci literatury považuje podobně jako Lienhard za konfliktní střetávání rozdílných modů: „Jde o bastardní nebo spíše degenerovanou hybridizaci, která prozrazuje spojení velmi závažných neslučitelností.“¹⁵⁴ Bareiro Saguier navíc vidí jako důsledek tohoto střetávání rozpad obou forem. Přesto nachází v díle Roy Bastose důkazy míšenecké povahy paraguayského národa, a to jednak v synkretismu náboženství, v němž se prolínají křesťanské symboly s guaraníjskou mytologií, ale také přímo v jazykové situaci.¹⁵⁵ Podobně Josefina Pláová konstatuje, že literární tvorba Roy Bastose představuje novou vizi míšenectví jakožto spojení dvou kultur, které se sice nacházejí v ne zcela slučitelném postavení, avšak symbolizují americkou skutečnost: „[...] svou podstatou, niterně binární, indiánskou a španělskou, je symbolem této míšenecké Ameriky, symbolem autentičnosti jejího požadavku na vlastní hlas.“¹⁵⁶

¹⁵² Ibid., s. 523.

¹⁵³ Ibid., s. 510. „[...] detrás del enfrentamiento de códigos de diverso origen se oculta también la oposición de dos visiones del mundo todavía irreductibles.“

¹⁵⁴ Bareiro Saguier, Rubén. „Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, X, 1984, n. 19, s. 36. „Esta es una hibridación bastarda o degenerada, más vale, que delata un acoplamiento con incompatibilidades muy serias.“

¹⁵⁵ Bareiro Saguier, Rubén. In *Semana de autor. Augusto Roa Bastos*. Op. cit., s. 18-19.

¹⁵⁶ Plá, Josefina. In *Semana de autor. Augusto Roa Bastos*. Op. cit., s. 11. „[...] es, por lo que es de sustancia entrañablemente binaria de indígena y de hispánico, un símbolo de esta América mestiza, de su autenticidad en la reivindicación de un acento propio.“

Je zřejmé, že Roa Bastos přiznává společnou existenci dvou rozdílných kultur, to však nelze zaměňovat za myšlenku míšencství, ať již ve smyslu etnickém, nebo kulturním. O situaci ve své zemi říká: „Paraguay es la única cultura bilingüe de América. No mestiza, sino bilingüe.“¹⁵⁷ („Paraguay je jedinou bilingvní kulturou v Americe. Ne míšeneckou, ale bilingvní.“). Zdůrazňuje zde tedy mnohem silnější rys jazykový, kulturní, než etnický, biologický. Na rozdíl od Arguedasova Peru se tu nevyskytují izolovaná společenství v rámci jedné země a indiánský jazyk guaraní je na rozdíl od andských jazyků oficiální. Je také ve své pozměněné formě guaraní-paraguayo používán kreoly a míšenci a stává se tak prostředkem komunikace mezi všemi vrstvami společnosti, jakýmsi relačním jazykem. Indiánská kultura však do celkové společnosti integrována nebyla a zůstává stále na okraji. Současná paraguayská společnost se tedy může zdát míšenecká, avšak pouze ve smyslu výběrového přijímání jazykových prvků, nikoli plné integrace všech kulturních vlivů.

Roa Bastos se staví na stranu indiánské společnosti a obhájí její právo na spoluutváření paraguayské kultury. Jejich situaci hodnotí nejen na základě kulturní či rasové diskriminace, ale podstatu problému shledává podobně jako González Prada a Mariátegui v ekonomické situaci indiánů: „Se trata de problemas sociales y económicos concretos: el indio guaraní no dispone del más mínimo pedazo de su vasta tierra originaria, no tiene trabajo si no es en las formas más degradantes de servidumbre; ha sido radiado y olvidado de la cultura que él ayudó a forjar.“¹⁵⁸ („Jsou to konkrétní společenské a ekonomické problémy – guaraníjský indián nevlastní nejmenší kousek své původní rozsáhlé půdy, nemá práci, a pokud ano, jen tu nejpodřadnější. Byl ozářen a zapomenut kulturou, kterou pomohl vytvořit.“)

Ačkoliv jeho esej „Orální kultura“ celkově působí uměřenějším tónem než výzvy k revolučnímu úsilí peruánských spisovatelů, i Roa Bastos v závěru eseje vyjadřuje strach a obavy o budoucnost indiánů. V souvislosti s jejich životními podmínkami mluví přímo o koncentračních táborech, otrocké práci, násilném odsunu a vystěhování, systematickém etnickém vyvražďování a kulturní dezintegraci. Na nebezpečí, že původní kultury budou vyhubeny, upozorňuje Roa Bastos také v předmluvě ke sbírce esejů *Kultury odsouzené k zániku* (*Las culturas condenadas*, první vydání z roku 1978), v níž se staví proti myšlence tyto „barbarské“ kultury civilizovat, což spíše vede k jejich zániku. V mnoha oblastech se

¹⁵⁷ Roa Bastos, Augusto. In *Semana de autor. Augusto Roa Bastos*. Op. cit., s. 76.

¹⁵⁸ Roa Bastos, Augusto. „La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual.“ Op. cit., s. 11.

tak projevuje „un proceso de extinción de estas comunidades – en algunos casos muy rápido –, que descarta toda posibilidad de preservación de sus valores materiales y culturales [...] Así los intentos de ‘civilizar’ al indio han terminado por exterminarlo.“¹⁵⁹ („postupný, v některých případech velmi rychlý zánik těchto komunit, který vylučuje jakoukoli možnost zachování jejich materiálních a kulturních hodnot [...]. Pokusy ‚civilizovat‘ indiány tak končí jejich vyhubením.“).

V otázce moci a jejího dopadu na postavení indiánů se Roa Bastos staví na stranu utlačovaných, avšak vyhýbá se přímému odsuzování Španělů a kreolů. V eseji „Dilema iberoamerické integrace“ („El dilema de la integración iberoamericana“, 1986) konstatuje, že indiáni byli v podřízeném postavení nejen za kolonie, ale až doposud, a byli utlačováni nejen Španěly, ale i míšenci. Jak kreolové, tak míšenci ztělesňují tyranii koloniální moci, avšak v případě míšenecké společnosti není tento přístup ospravedlnitelný. Roa Bastos přiznává, že Španělé se v období dobývání a kolonie dopustili mnoha krutostí, ale upozorňuje, že se tak stalo v kontextu určitého historického období, v němž by se zachovaly podobně i jiné národy. Staví se tedy do určité míry proti „černé legendě“¹⁶⁰, z níž Španělé vycházejí jako největší zlo – zlo spatřuje paraguayský spisovatel spíše v chování kreolů a míšenců, které ovlivňuje současnou situaci indiánského etnika.¹⁶¹ Kreolové a míšenci představují pokračovatele koloniální moci, která se projevuje v pohrdání indiány a jejich kulturou. Největšími nepřáteli indiánů tak jsou sami Paraguayci. Augusto Roa Bastos upozorňuje na tuto vyhrocenou situaci, ale zároveň odmítá snahy spisovatelů a intelektuálů o obranu indiánů, které jsou většinou příznakem jejich špatného svědomí a mají jen rétorickou povahu bez konkrétního dosahu.

Písmo a moc

V současné Paraguayi je tedy podle Roy Bastose vztah španělské a indiánské kultury polarizovaný a odhaluje mocenské rozdělení společnosti. Základy této polarizace lze však spatřovat již v podstatě obou kultur. Podle Stephena Greenblatta vztah orální tradice a písma odráží vztah závislosti podřízeného na dominantním a je logicky průvodním jevem dějinných událostí, v nichž se „civilizovaná“ písemná kultura setkává s kulturou „barbarskou“, bez písma. Evropané byli při dobývání Nového světa přesvědčeni o své

¹⁵⁹ Roa Bastos, Augusto. „Introducción.“ Op. cit., s. 21.

¹⁶⁰ Viz Binková, Simona. „Takzvaná Černá legenda a její podoby v českém předbělohorském prostředí.“ In *Moderní svět v zrcadle literatury a filosofie*. Petříček, Miroslav (ed.). Op. cit., s. 166.

¹⁶¹ Roa Bastos, Augusto. „El dilema de la integración iberoamericana.“ *Cuadernos hispanoamericanos*, 1986, n. 427, s. 21-41.

nadřazenosti a cítili monopol i na absolutní pravdu právě díky pozici nositelů písma: „Narcismus, který se pravděpodobně vždy váže k mateřskému jazyku, zesílil vlastnictvím a ovládnutím technologie pro zaznamenávání a reprodukci jazyka.“¹⁶² Postupovali tak dle zažitého názoru, podle nějž ti, kdo mají písmo, mají minulost a dějiny, a skrze písmo k nim hovoří také Bůh. Písmo tedy ztělesňuje moc – je vykonavatelem moci prostřednictvím zápisů, ale zároveň ji symbolicky v sobě obsahuje jako důkaz vysoké kultury.

Také Tzvetan Todorov potvrzuje tuto myšlenku, když se domnívá, že původní předkolumbovské národy nemohly vzhledem k absenci písma dostatečně porozumět kultuře španělské a tento fakt zapříčinil ztrátu moci ve prospěch dobyvatelů.¹⁶³ Stephen Greenblatt však s tímto tvrzením polemizuje: „[...] nenacházím žádný přesvědčivý důkaz, že by v první fázi střetu Evropanů a národů Nového světa bylo písmo dokonalejším prostředkem pro adekvátní chápání jiného či pro efektivní manipulaci s ním. Pomníky písmu staví spisovatelé.“¹⁶⁴ Písmo podle něj získává význam a stává se vykonavatelem moci především díky své moci svědectví a záznamu, která pro západní společnost hrálo zásadní roli.

Pokud tedy písmo pro původní obyvatelstvo tuto hodnotu nemá, nemohou chápat ani jeho důležitost pro kultury cizí. Jde o kulturní střet, v němž se setkává dvojí pojetí skutečnosti, vnitřně nesrovnatelné, a proto nelze určit, která je vyšší a která nižší. Takovéto dělení naopak ukazuje na etnocentrický přístup, podle nějž je jedna kultura a priori nahlížena měřítkem kultury nadřazené, která vlastní moc.

Ačkoliv Roa Bastos ve svém díle tematizuje protikladné postavení kultur, založené na písmu a na slově, v zásadě se proti podobné polarizaci staví, když zdůrazňuje „spodní“ přítomnost původní kultury v té současné, moderní. Cítí, že guaraní a ústní tradice, která se skrze tento jazyk projevuje, se dotýká hlubších vrstev celé paraguayské kultury, kterých je možné dosáhnout jen začleněním tohoto výrazového způsobu do celého procesu tvorby:

[...] fundir la voz de la oralidad en la escritura, si no en su materialidad fónica, en su radiación mítica y metafórica, al menos en su riqueza semántica, en sus modulaciones

¹⁶² Greenblatt, Stephen. *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*. Přel. Lucie Johnová. Praha: Karolinum, 2004, s. 20-21.

¹⁶³ Todorov, Tzvetan. *Dobytí Ameriky: problém druhého*. Přel. Kateřina Lukešová. Praha: Mladá fronta, 1996.

¹⁶⁴ Greenblatt, Stephen. Op. cit., s. 23.

sintácticas que hablan musicalmente de la naturaleza, de la vida, del mundo, de las nociones primordiales de una cultura milenaria; nociones y mitos que aún están ahí, al alcance de las manos y del espíritu, al pie del televisor, que verberan todavía en el vacío calcinado donde antes reinaban las grandes selvas, que las colosales estructuras de la mayor represa hidroeléctrica del mundo en construcción no han logrado aplastar ni borrar aún.¹⁶⁵

[...] začlenit hlas orality do písma, pokud ne přímo v jeho zvukové podobě, v mytickém a metaforickém vyzařování, pak alespoň v jeho sémantickém bohatství, v jeho syntaktických podobách, které hudebně promlouvají o přírodě, životě, světě, zásadních vědomostech tisícileté kultury. O znalostech a mýtech, které přetrvávají, na dosah ruky a duše, přilepené k televizní obrazovce, dosud se v poryvech prohánějí prázdnem a spalují prostor, kde dříve kralovaly pralesy a které ani pokračující výstavba ohromné konstrukce největší hydroelektrické přehrady na světě ještě nedokázala zadusit ani vymazat.

Přes jistou opozici mezi dvěma vrstvami společnosti, v oblasti kulturní i jazykové, nalézá Augusto Roa Bastos rovnováhu mezi písmem a slovem, a to v podobě ústní tradice vnitřně zapuštěné do projevu písemného. Obdobně jako je potřeba přijmout indiánskou kulturu, je třeba smířit se s realitou míšeneckou s přetrvávající dualitou a pocitem rozdvojení.

¹⁶⁵ Roa Bastos, Augusto. „La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual.“ Op. cit., s. 18.

Vize indiánského světa: východiska a závěry

Tato práce se pokouší zodpovědět na otázku, zda lze v dílech esejistů A. Reyese, M. Gonzáleze Prady, J. C. Mariáteguiho, J. M. Arguedase, O. Paze a A. Roy Bastose nalézt významnější rozdíly v přístupu k indiánské problematice a jak se tyto rozdíly dají charakterizovat. Předmětem úvah je, do jaké míry se v literární tvorbě těchto spisovatelů projevuje tendence k harmonickému či dramatickému pojetí vlivu a interakce kultur a především jakým způsobem lze v rámci koncepce dramatické odlišit pojetí vrstvení a opozice nebo nesouladu. Jak je zřejmé, jakákoliv kategorizace vnitřní povahy literárních děl je nesnadná a ne vždy možná. Je proto i v tomto případě možné konstatovat, že rozdílné přístupy v podobě harmonie, vrstvení a nesouladu kultur se v dílech daných esejistů skutečně vyskytují, avšak v určitých ohledech se prolínají a zasahují tak i do koncepcí vzdálených či protikladných.

Míšení kultur

Harmonická koncepce, jak ji představuje Alfonso Reyes, je založená na míšení a splývání kultur a přibližuje se transkulturačnímu úsilí, které je nejzřetelnější v díle Josého Marí Arguedase. Ačkoliv se myšlenka transkultury objevila až o několik desítek let později, Reyes ji svým textem částečně naplňuje. V soužití různých kulturních vlivů zdůrazňuje přispění všech stran tohoto vztahu a především pak shledává jako výsledek prolínání kultur v podobě určité syntézy. Představa tohoto splnutí se však od pojetí transkultury liší – Reyesovým záměrem není na základě míšení dvou kultur dosáhnout celku vyššího či hodnotnějšího, ale zdůrazňuje proces prolínání kultur. Tuto myšlenku lze zjednodušit v úvahu, že Reyes zajímá spíše než výsledná podoba kultury sám harmonický efekt míšení. Existence vlastní mexické nebo v širším měřítku hispanoamerické kultury je otázkou budoucnosti, avšak jeho pozornost směřuje především k minulosti. Reyes se nezabývá otázkou interakce kultur v současnosti a jejího významu pro budoucnost, ale shledává tento harmonický proces míšení již v dědictví předchozích civilizací.

Alfonso Reyes coby představitel harmonického přístupu se od Arguedase také liší v tom, že se ho indiánská otázka až tolik niterně a bezprostředně nedotýká. Reyes je částečně v pozici intelektuála stojícího stranou, který o daném problému jen rozmýšlí, Arguedas však důsledky rozdělení společnosti sám prožívá. Reyes podstatu problému příliš nevnímá, pro něj je důležitá indiánská kultura ve vztahu k mexické společnosti jako

celku. Mnohem více než o indiánské kultuře proto uvažuje o kultuře mexické, jakým způsobem do ní původní vrstvu zapojit a jaký je budoucí vývoj tohoto celku. Arguedas má oproti tomu starost i o současnou existenci indiánů; vzhlíží také do budoucnosti, ale je mnohem více zakotven v přítomnosti. Promýšlí také peruánskou identitu jako celek, ale má obavy, aby z ní indiánská součást nebyla vyloučena na okraj nebo aby se neztratila úplně.

José María Arguedas je, alespoň v esejistické tvorbě, zřejmým zastáncem transkulturacy a sám jejím představitelem, ačkoliv je řazen mezi autory, kteří se ztotožňují s dramatickým pojetím kulturních střetů. Také u Arguedase je patrný rozdíl v chápání současného a budoucího stavu společnosti. Zatímco momentální realita naznačuje spíše vztah opozice a nesouladu dvou kulturních systémů, odkazuje tedy k heterogennímu pojetí kultur, stav, jehož by mělo být dosaženo v budoucnu, je právě představou transkulturační. Arguedas si uvědomuje nesourodost, popisuje dramatickou skutečnost, avšak zároveň touží po té harmonické. Ángel Rama si všímá této Arguedasovy snahy o kulturní splynutí: „[...] jeho eseje o etnologii a folklóru je možné – je třeba – číst ze sjednocující perspektivy, v níž vše harmonicky splývá a která slouží jako vzor možného budoucího osudu Latinské Ameriky.“¹⁶⁶

Obzvlášť v těch studiích, které se věnují indiánským komunitám v oblasti Mantaro, se míšenectví v dramatickém, konfliktním pojetí neobjevuje. Na příkladech těchto indiánů Arguedas naopak ukazuje pozitivní, harmonický soulad kultur, zatímco jiné komunity, které zůstávají izolované, jsou paradoxně více ohrožené zánikem. V této harmonické vizi do budoucna je i v Arguedasově díle zřetelná pochybnost a nejistota, přesto se touto myšlenkou zásadně liší od dalších představitelů dramatického pohledu, tedy Gonzáleze Prady a Mariáteguiho, na jejichž pojetí zdánlivě navazuje.

José Carlos Mariátegui ztělesňuje heterogenní představu společnosti, v níž harmonické soužití kultur není možné. Ačkoliv je míšení skutečností, jde v tomto případě pouze o skládání různých dílů systému dohromady, které si však dále uchovávají svůj původní charakter. González Prada pak věnoval největší úsilí tomu, aby upozornil na defekty společnosti, pojmenoval její nedostatky a v závěru se omezil na výzvu k násilnému povstání, která je i přes veškerý svůj potenciál jen povrchním a momentálním řešením, které nenabízí konstruktivní cestu. Arguedas vidí řešení

¹⁶⁶ Rama, Ángel: „Introducción.“ Op. cit., s. XXIV. „[...] sus ensayos sobre etnología o sobre folklore se pueden (se deben) leer desde esa perspectiva integradora en que todo se funde armoniosamente, la cual sirve de modelo a la proposición que se hace sobre el destino de la América Latina.“

v transkultuaci, v možnosti splynutí dvou prozatím oddělených společenství, zatímco González Prada nalézá cestu v povstání, kdy se jedna vrstva společnosti musí prosadit na úkor druhé. Arguedasovo dílo se navíc liší i ve stylu a v celkovém přístupu, který je osobnější a vnímavější ke všem složkám problému. Elena Aibar Ray konstatuje, že Arguedas sice není tak bojovný a revoluční jako González Prada, ale přesto je dopad jeho děl podobný nebo možná i větší.¹⁶⁷

Naopak José Carlos Rovira řadí Arguedase mezi spisovatele, kteří pojmají existenci indiánského a západního světa jako konflikt a neslučitelnost dvou světů. Ačkoliv Arguedas zdůrazňuje myšlenku míšenectví, není to podle Roviry míšenectví ve smyslu harmonického splynutí, naopak v sobě odkrývá konflikt a protiklady. Rovira navrhuje chápat Arguedasovy myšlenky nikoliv v souvislosti s míšenectvím, ale s pojetím heterogenních kultur tak, jak je charakterizuje Antonio Cornejo Polar, jenž sám myšlenku míšenectví ve smyslu harmonického splývání kritizoval.¹⁶⁸

Arguedasův postoj se v určitých ohledech setkává i s koncepcí Octavia Paze. Oba spisovatelé se shodují v pojetí indiánské kultury jako základu společnosti, avšak zatímco Paz soužití kultur chápe jako oddělené vrstvy, které leží na sobě, a přesto se nesloučí, Arguedas zdůrazňuje právě toto splynutí v podobě transkulturačního procesu, jehož ztělesněním je míšenec. Zdá se, že Octavio Paz se vztahuje k jiné fázi „vývoje“ společnosti – popisuje situaci, kdy společnost už je míšenecká, ale sama si nechce tento fakt přiznat. Arguedas společnost jako míšeneckou ještě nevnímá – vzhledem ke geografickým rozdílům Peru k tomu nebyly příznivé podmínky, zatímco v Mexiku byl tento proces mnohem plynulejší. U Arguedase není tolik přítomná otázka přijetí nebo nepřijetí indiánských kulturních vlivů, protože k tomu ještě nedošlo, ale způsob, jak tento proces správně „korigovat“.

Také Augusto Roa Bastos se ve svém díle dotýká konceptu transkultury, avšak staví se k němu spíše odmítavě ve smyslu pouhého estetického využívání kulturních vlivů v rámci literární tvorby. Transkulturu chápe negativně jako záměr dominantní kultury upevnit vlastní moc; usilovat o rovnoprávnost, ale povolit ji jen v hranicích, které stanoví kultura nadřazená. Roa Bastos naopak vidí jako pravou podstatu transkultury takový přístup, jenž by poskytl doposud podřízeným kulturám prostor k prosazení,

¹⁶⁷ Aibar Ray, Elena. *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992, s. 41.

¹⁶⁸ Rovira, José Carlos. „José María Arguedas y la conflictividad indigenista.“ In *El indigenismo americano: actas de las Primeras jornadas sobre indigenismo*. Fernández, T., Palacios, A., Pato, E. (eds.). Madrid: Universidad Autónoma, 2001, s. 55.

k přirozenému propojení s kulturou dominantní, a to jak v rámci společnosti, tak prostřednictvím uměleckého výrazu:

De lo que se trata ahora es que el mito formal de la libertad sea reemplazado por la imaginación auténticamente liberadora; que la práctica de la literatura como arte y como trabajo sea más libre que nunca, y que el universo de lo imaginario emerja con más fuerza y profundidad de las fuentes mismas de la realidad y de la historia.¹⁶⁹

Nynějším záměrem je nahradit formální mýtus svobody skutečně osvobozující imaginací, poskytnout literární tvorbě jako umění a jako povolání více svobody než kdy dříve a nechat vystoupit svět imaginace se vší silou a hloubkou samých zdrojů skutečnosti a dějin.

Vrstvení

Princip vrstvení kultur je základní myšlenkou v díle Octavia Paze. Také Augusto Roa Bastos se s tímto mexickým spisovatelem shoduje v představě, že pod povrchem současné společnosti přežívají podněty vycházející ze starších kultur a prolínají se ze spodních vrstev do těch nověji navršených. Sám Roa Bastos přímo o vrstvách nehovoří, avšak je zřejmé, že podstata této myšlenky je u něj zachována. Proces vrstvení zmiňoval i José Carlos Mariátegui, a to například v souvislosti s náboženstvím, kdy v indiánské a španělské kultuře dochází k interakci jednotlivých kulturních vlivů. Nelze však usuzovat, že by se v tomto principu přímo shodoval s pojetím Octavia Paze. Vrstvení je u Mariáteguiho chápáno spíše ve smyslu synkretismu, míšení a zároveň přizpůsobení se jedné kultuře se zachováním prvků původní, které slouží zároveň jako obrana před dominantní mocí a představuje subverzivní prvky. Jedna vrstva kultury je překrytá záměrně a toto překrytí slouží určitému účelu. U Paze bylo vrstvení procesem plynulejším a přirozenějším. Vrstvy se na sebe naskládaly v průběhu celého vývoje společnosti a původní kultury byly překryty jako důsledek historického dění. Odtud také Pazův důraz na dějinné momenty, v nichž se objevují trhliny, skrze něž vystupují základy celé společnosti. Překryté kultury nefungují jako subverzivní prvky, nenárokují si samy o sobě platnost, ale jejich vliv je přesto zřetelný, ačkoliv nenápadný. Jejich přijetí je potřeba, protože jinak národ nedosáhne autentičnosti, bude vždy neúplný a sám k sobě neupřímný.

¹⁶⁹ Roa Bastos, Augusto. „Una cultura oral.“ Op. cit., s. 111.

Z hlediska kontaktu španělské a indiánské kultury Paz na rozdíl od Alfonse Reyese nezdůrazňuje proces míšení. Poukazuje na přítomnost vrstev, které však i přes neustálý kontakt nesplývají, a proto ani Pazovo pojetí nezapadá do harmonického chápání kultur. Neshoduje se však ani s čistě dramatickou koncepcí, jak ji představuje například González Prada. Opozice kultur není pro Paze přijatelnou vizí – potlačováním mýtu a upřednostňováním „ploché“ historie vzniká pocit vykořeněnosti, osamění a stejně tak je tomu i v případě popírání původní kulturní vrstvy a urputné a zaslepené vůle k vybudování nové, samostatné kultury. V jeho díle není příliš silně zdůrazněna ani otázka střetávání kultur, která také spadá do dramatické koncepce. Zatímco u Mariáteguiho a Gonzáleze Prady jsme svědky konfliktní vyhocené situace, pro Paze je možné střetávání kultur jen v jakési vnitřní rovině společnosti.

Civilizace a barbarství

Ačkoliv se Manuel González Prada staví kriticky k tendencím označovat indiánskou společnost za barbarskou, je do určité míry zastáncem myšlenky, že indiány je potřeba civilizovat. Tento přístup vychází jednak z jeho víry v pokrok a jednání založeném na racionální analýze situace, ale i ze snahy vyvést indiány z nerovného postavení, aby mohli přispět k formování národa a jeho obraně. González Prada soudí, že indiánům je potřeba zajistit půdu, a výsledkem poté bude rovnoprávnější společnost. Indiáni se stanou uvědomělými a zodpovědnými spolutvárci národa a budou bojovat za vlast. Tento přístup však nebere v potaz názory a představy samotných indiánů. González Prada předpokládá, že indiáni na tento způsob řešení přistoupí, protože je racionálním východiskem z jejich nepříznivé situace. V zásadě je chce „osvobodit“, avšak pouze v rámci hranic a limitů, které jim sám stanovil. Jím navrhovaný způsob osvobození tedy není skutečný, protože v sobě dál uchovává nadvládu nad podřízenými, která se příliš neliší od jím kritizované nadvlády koloniální.

Augusto Roa Bastos naopak nesouhlasí být jen s myšlenkou ohledně civilizování indiánů. Podle něj takovéto násilné a nepřirozené pokusy vedou oproti původnímu záměru k zániku indiánských společenství a představují pro ně přímo existenční hrozbu. Zároveň by však indiáni neměli zůstat ani v uzavřených komunitách, jakýchsi „rezervacích“, kde by pěstovali svou kulturu bez kontaktu s okolním světem. Tato možnost navíc není ani reálná, protože jejich kultura skrytě, ale trvale prostupuje do světa

moderního a úkolem současné civilizace tedy je tento vliv nejen dále umožnit, ale i vnímat a využít.

Krajina jako obraz národa

Také krajinný charakter a historický kontext mohou vstupovat do procesu utváření kulturní a národní identity. Tento aspekt zdůrazňovali především José Carlos Mariátegui a José María Arguedas rozlišením peruánské krajiny na dvě nesourodé oblasti – hory a pobřeží. Oproti tomu například mexická krajina jimi byla vnímána jako otevřený prostor, který mnohem lépe umožňuje soužití i odlišných kultur. Také Antonio Sacoto potvrzuje tento názor, když k Andám staví jako kontrast harmonickou mexickou krajinu a spojuje její ráz s povahou obyvatel: „V Mexiku neexistoval trvalý konflikt s původními obyvateli, jako tomu bylo v Chile a v Argentině. V bohaté aztécké krajině, v amalgámu ras se nachází sám počátek conquisty ve vztahu Cortése a doni Mariny. Proto zde v 19. století již existovala nová rasa, výsledek míšení.“¹⁷⁰

Souvislost mezi krajinou a národem vnímal také Octavio Paz, jenž připodobnil tvar Mexika k modelu pyramidy středoamerických indiánů. Krajina podle jeho slov odráží podstatu a povahu společnosti, zobrazuje příčiny a následky veškerých kulturních střetů a setkávání a odhaluje minulost:

Las geográfias también son simbólicas: los espacios físicos se resuelven en arquetipos geométricos que son formas emisoras de símbolos. Llanuras, valles, montañas: los accidentes del terreno se vuelven significativos apenas se insertan en la historia. El paisaje es histórico y de ahí que se convierta en escritura cifrada y texto jeroglífico. Las oposiciones entre mar y tierra, llanura y montaña, isla y continente, selva y desierto son símbolos de oposiciones históricas: sociedades, culturas, civilizaciones.¹⁷¹

I geografie jsou symbolické, fyzické prostory lze vidět jako geometrické archetypy, typy nabývají význam symbolů. Planiny, údolí, pohoří; terénní nerovnosti dostávají význam, jakmile zasahují do dějin. Krajina je historická, a proto se stává šifrou nebo

¹⁷⁰ Sacoto, Antonio. Op. cit., s. 99. „En México no existía el conflicto permanente con el aborigen, como ocurrió en Chile y la Argentina. En la lujuriente tierra azteca, la amalgama de razas comienza en el instante mismo de la conquista, con el romance de Cortés y doña Mariana; de modo que, para el siglo XIX, se había formado una raza nueva, fruto del mestizaje.“

¹⁷¹ Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Op. cit., s. 393.

hieroglyfickým textem. Protiklad mezi mořem, zemí, rovinou a horou, pralesem a pouští jsou symboly protikladů historických, protikladů společností, kultur a civilizací.¹⁷²

Avšak podle Anny Houskové „[s]ouvislost mezi přírodou a kulturou je zde pouze obrazná, na rozdíl od úvah Sarmientových i Reyesových, v nichž existuje určitá přímá vazba mezi krajinou a způsobem života místních lidí.“¹⁷³ Alfonso Reyes tak nabízí ještě užší sepětí s krajinným rázem a povahou národa, v němž vlastní region získává zásadní úlohu.

Zatímco mexická krajina dává možnost interpretace duše a dějin národa a v případě Reyese přímo představuje harmonii a sjednocení, peruánská příroda společnost narušuje, rozděluje a sama tak utváří nejen společenskou situaci národa, ale i jeho dějiny. V prostředí And koloniální dědictví zakořenilo nejvýrazněji a peruánští spisovatelé jsou tak nuceni bojovat mnohem konkrétněji proti jeho pozůstatkům.

Vize budoucnosti

Zatímco Alfonso Reyes a Octavio Paz vycházejí spíše z postoje uměleckého, jiní – například Manuel González Prada a do určité míry i José María Arguedas – jsou ve svém přístupu vědecktější. Reyes a Paz jsou spíše umělci, kteří témata svých esejí rozebírají z pohledu více či méně imaginativního; nejsou to angažovaní buřiči jako González Prada, ale spíše filozofové. Svým dílem naplňují žánr eseje v tom smyslu, jak jej chápal Ortega y Gasset, tedy esej jako filozofii, která si vystačí bez výslovného důkazu. Dokládají tak, že poezie a filozofie, umění a věda, se v eseji přirozeně setkávají a tvoří jeho základ.

Všichni esejisté, jejichž díla jsou předmětem této práce, se zabývají úvahami o možnosti definování identity, tedy co je základem a součástí peruánské, mexické, paraguayské či obecně americké svébytnosti. González Prada a Mariátegui ji pojímají více společensky, z hlediska struktury, Reyes ji zobrazuje duchovně a Paz, Roa Bastos a Arguedas se vztahují se k vnitřní charakteristice národa, ale v této jednotě rozlišují určité struktury. Liší se také představou minulosti, přítomnosti a budoucnosti. Mariátegui na rozdíl od González Prady vkládá do indiánského obyvatelstva velkou dávku optimismu, když věří, že je v jeho silách a především v jeho přirozenosti současnou situaci změnit.

¹⁷² Paz, Octavio. „Kritika pyramid.“ Op. cit., s. 239.

¹⁷³ Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a románech*. Op. cit., s. 56.

Indiány vidí sice jako ponížené a utlačované, možná o něco více poznamenané melancholií a nostalgií, ale vnitřně stále stejné. Zatímco kolonialismus je úzce spjat minulostí, indigenismus, coby umělecký směr, ale také jako obecný přístup k problému, má kořeny v přítomnosti a právě na jejím základě má projekce do budoucnosti význam. Také Mirko Lauer vidí v indigenismu negaci veškeré minulosti, a to jak předhispánské, incké, která sama není předmětem oživení těchto děl, tak veškerých dějin od conquisty až do 20. století. Charakterizuje proto tento záměr jako „paměť a anti-paměť“¹⁷⁴. Mariátegui nechápe indigenismus jako obrat k dávné a slavné minulosti, ale jako uvědomění si vlastní moci ze strany indiánů a jako změnu pro budoucnost: „El problema de nuestro tiempo no está en saber cómo *ha sido* el Perú. Está, más bien, en saber cómo *es* el Perú.“¹⁷⁵ („Problémem naší doby není uvědomit si, jaké *bylo* Peru, ale spíše jaké *je* Peru.“) Minulost v tomto smyslu slouží jako klíč k pochopení přítomnosti a cesta k vytvoření budoucnosti.

Mariátegui stejně jako González Prada dává velký důraz na ekonomickou stránku řešení indiánského problému. V tomto ohledu navazuje na svého předchůdce, ale na rozdíl od něj už nezdůrazňuje tak důležitou roli morálky, jako to bylo patrné u Gonzáleze Prady. Chang-Rodríguez upozorňuje, že pro Mariáteguiho jsou indiáni natolik důležitou součástí národa, že je třeba se zasadit o to, aby získali dosud upírané postavení, cílem je tedy změna společnosti jakožto systému: „Jeho indigenismus není namířený proti španělskému vlivu, ale proti gamonalismu. Podobně jako u Gonzáleze Prady, který brání indiány a napadá bělochy. Jeho odsuzování zotročování je namířeno proti pánům, ať jsou jimi kreolové, běloši, míšenci nebo indiáni“¹⁷⁶ Těžištěm jeho tvorby je vyřešit ekonomické postavení indiánů ve společnosti, čímž však jeho projekt končí. Mariátegui je pragmatičtější, zatímco González Prada do svých představ vkládá i etické ideály, společně s vírou ve vědu, empirické zkoumání a pokrok.

S myšlenkou celistvého propojení minulosti, přítomnosti a budoucnosti se dále setkáváme v díle Octavia Paze. Paz i Mariátegui vycházejí ze stejného či podobného základu, jímž je přijetí původního dědictví, aby na jeho základě vznikla hodnotnější budoucnost. Ohlížejí se do minulosti, ale jejich záměrem není návrat. Pro Paze

¹⁷⁴ Lauer, Mirko. Op. cit., s. 82. „memoria y anti-memoria“

¹⁷⁵ Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Op. cit., s. 314.

¹⁷⁶ Chang-Rodríguez, Eugenio. „El indigenismo peruano y Mariátegui.“ *Revista Iberoamericana*, L, 1984, n. 127, s. 392. „Su indigenismo no es antihispánico, sino antigamonal. Como González Prada, cuando defiende al indio no agrede al blanco. Su oposición al servilismo afecta al patrón, sea éste criollo, blanco, mestizo e indio.“

budoucnost znamená hodnotu v mnohem širším pojetí, je stejně jako minulost a přítomnost národa součástí jeho charakteru. Paz je zároveň skeptický a tvrdí, že Mexičané se ještě nenaučili přijmout minulost, aby na jejím základě vznikla bohatá budoucnost. Také pojetí Gonzáleze Prady vyznívá jako utopické, případně pesimistické, v závislosti na způsobu chápání. Reyes pak svou harmonickou vizi, která může nést rysy utopie, překonává vírou v budoucí americkou inteligenci. Podle Amelie Bariliové je pro něj Amerika kontinent budoucnosti, který neodmítá svou minulost: „[...] současnost Ameriky se mu jeví jako přítomný čas, který odhaluje minulost a připravuje budoucnost. Z tohoto napětí mezi mytologickou minulostí a utopickou budoucností vzniká podle Reyese americká jedinečnost.“¹⁷⁷

Ani Arguedas ve svém esejistickém díle nepředstavuje touhu po návratu minulosti, či úplné zavržení tradic ve prospěch moderního světa a přiklání se k využití minulosti pro utváření budoucnosti. Zatímco však Octavio Paz tuto otázku řeší z druhého konce, když tvrdí, že autentickou budoucnost, ale i přítomnost, nelze dosáhnout bez přijetí minulosti, Arguedas konstatuje, že minulost nemůže přežít, pokud ji nevyužijeme jako součást budoucnosti.

Octavio Paz se dotýká ještě dalšího rysu, který se projevuje v povaze Mexičanů, pocitu nejistoty, studu, nízkého sebevědomí, nedokonalosti. Gonzalo Portocarrero si přítomnosti tohoto povahového znaku všimá také v peruánské společnosti:

Tváří v tvář vzorům toho, co je hodnotné a žádoucí, se cítíme, peruánští muži a ženy, zahanbeni, vinni, nevědomi našich vlastních sil, neschopni plného rozvinutí naší kreativity. Proto vytváříme tragická vyprávění, v nichž se projevuje bolestná citlivost uvězněná mezi odmítáním naší skutečnosti, falšováním minulosti a nakonec i nemožností dostat těmto vzorům bezchybnosti, které nám jsou vštěpovány.¹⁷⁸

Arguedas v mnohých esejích zdůrazňoval, aby Peruánci věřili v sama sebe a neodmítali svou minulost, a nalézáme u něj výzvy plné naděje na zlepšení situace. Aktem

¹⁷⁷ Barili, Amelia. Op. cit., s. 164. „[...] el presente de América le parece un tiempo existente desde el que se contempla el pasado y se prepara el futuro. De esta tensión entre el pasado mitológico y porvenir utópico surge, según Reyes, la originalidad americana.“

¹⁷⁸ Portocarrero, Gonzalo. „Luchar por la descolonización sin rabia ni vergüenza: el legado pendiente de José María Arguedas.“ Op. cit., s. 26. „Frente a los modelos de lo valiosos y deseable, los hombres y mujeres peruanos nos sentimos como avergonzados, culpables, ignorantes de nuestras propias fuerzas, incapaces de un despliegue pleno de la propia creatividad. Elaboramos entonces narrativas trágicas que expresan una sensibilidad dolida, atrapada entre el rechazo a nuestra realidad, la mistificación del pasado y, finalmente, la imposibilidad de encarnar esos modelos de perfección que nos inculcan.“

přiznání minulosti a důrazem na míšenectví zároveň vylučuje odmítavý či negativní přístup k jinému, což je naopak zřetelné u J. C. Mariáteguiho a M. Gonzáleze Prady, jejichž postoj byl založený na vyhrocené opozici dvou rozdílných skupin společnosti.

Identita v otázkách moderní doby

Jak je zřejmé z úvah hispanoamerických esejistů, přítomnost původních kultur v tomto prostředí nabízí nejen možnost zamyšlení, jakým způsobem jsou tyto kultury přijímány, odmítány nebo opomíjeny, ale vede také k úvahám o podstatě identity. Jde o otázku širší, protože mimo jiné zahrnuje problém, kde leží hranice jinakosti, neboli jakým způsobem lze odlišit to „jiné“ od „našeho“ a na základě těchto rozdílů definovat vlastní identitu.

Definice kulturní identity může znít například následovně: „[...] vědomí myšlenkové a kulturní sounáležitosti a ztotožnění s jistou kulturní oblastí či myšlenkovým proudem.“¹⁷⁹ Toto vědomí je zásadním prostředkem v procesu utváření vlastního já a zapojení sebe sama do určité skupiny. Identitu nelze chápat jako škatulku, pevně ohraničenou kategorii, její součástí je i propustnost. Každý jedinec má proto svou „jedinečnou a výlučnou identitu, která je však zakotvena vícestranně, neboť jejími elementy jsou různě vázané kolektivní identity, jež tento jedinec sdílí jako člen různě definovaných společenství a jež se vztahují k několika předmětům-hodnotám vzájemně se prolínajícím.“¹⁸⁰

Při formování vlastní identity jde především o vymezení hranic mezi vlastním prostředím a okolím a s tím související snaha o vymezení se vůči jinému a o „vytlačení“ cizích jedinců z vlastního prostředí. Jak konstatuje Thomas Hylland Eriksen: „Jakákoliv identita a jakékoliv společenství předpokládá kontrast vůči *těm druhým*.“¹⁸¹ „Jiné“ je obecně to, co se vymezuje široce uznávaným normám. Tyto normy jsou však nestabilní, proměnlivé v čase a závislé na „vládnoucí“ skupině, která je ustavuje. Chápání „jiného“ je proto ryze jednostranné, což je patrné například v teorii postkolonialismu, která se rozšířila od druhé poloviny 20. století. Avšak už v díle Michela de Montaigne je možné pozorovat počátky kulturního relativismu, tedy relativizaci obecně přijímaných pravd a stereotypů. Ve svém eseji *O kanibalech* poukazuje na fakt, že to, co vnímáme jako barbarské, automaticky porovnáváme s tím, co pro nás znamená civilizované – pojem barbarství je tedy relativní a může nabývat odlišných významů v každé kultuře a civilizaci.

¹⁷⁹ Klusáková L., Křížová M., Kubiš K., Řezník M., Tinková D. „‘My‘ a ‘oni‘ – náčrt teoretické reflexe problematiky.“ In *Obraz druhého v historické perspektivě II*. Kubiš, Karel (ed.). Praha: Karolinum, 2003, s. 21.

¹⁸⁰ Ibid., s. 18.

¹⁸¹ Hylland Eriksen, Thomas. Op. cit., s. 17.

Požadavek pevných hranic identity, stejně jako kultury, je tedy nereálný – člověk i společnost se neustále vyvíjejí a jsou mnohostranně zapojeni do okolního světa a dění. Proto také snahy utvářet společnost „umělé“, nikoliv na základě jejího vnitřního charakteru, ale na základě pevně daných a konstruovaných hranic, které ji oddělí od ostatních, je předem odsouzena k neúspěchu.

V hispanoamerickém prostředí je otázka hranic a s ní spojený požadavek na kulturní odlišnost specifická. Vzhledem k historickému vývoji na novém kontinentu, kdy většina současných samostatných států byla pod společnou španělskou správou, se takovéto stavění bariér mezi jednotlivými národy může zdát nesmyslné a umělé. Lze tu narazit na problém jiný, kdy se pocit hranic mezi jednotlivými společenstvími stírá; to však zároveň neznamená, že samy hranice mizí. K tomuto stavu stírání hranic navíc může docházet mezi jednotlivými, například sousedními národy spíše než v rámci jednoho společenství, kde naopak vnitřní kulturní hranice přetrvávají. José Carlos Mariátegui či Manuel González Prada upozorňovali na tento fakt a na významnou úlohu přírodních hranic v tomto vnitřním rozdělení společenství. Vnitřní hranice, nejen územní, ale především společenská, je pro zástupce jednotlivých skupin společnosti nepřekročitelná, a pokud ano, pouze částečně, neopravdově. Přestup z jedné skupiny do druhé totiž neznamená splynutí s novou společností, ale pouze odchod ze skupiny původní bez plné integrace do skupiny druhé. Pokus o přestup tedy generuje vznik ještě jiných, nových společností – vytváří další skupiny ležící uprostřed, jejichž zástupci si uvědomují fakt, že nepatří nikam a trpí pocitem vykořeněnosti. Tuto skutečnost vztáhl mexický filozof Leopoldo Zea k případu míšenců v hispanoamerickém prostředí, kteří navíc kromě své vykořeněnosti a méněcennosti vnímají i vnitřní konfliktní vztah kultury podřízené a nadřazené: „Pro samotné míšence, kulturní i rasové, se tento vztah přeměňuje ve vnitřní konflikt. Konflikt člověka, jenž má ve své krvi a ve své kultuře vládce i bastarda [...] Odmítnut jedním stydí se za to, že je součástí druhého.“¹⁸² Míšenectví podle tohoto názoru tedy není řešením překonání kulturních bariér. Antonio Cornejo Polar tento problém chápe podobně: „[...] navzdory vlastní tradici a prestiži, míšenectví tím nejdrastičtějším způsobem falšuje povahu naší kultury a literatury. Nabízí harmonické obrazy toho, co ve skutečnosti je očividně rozštěpené a znepřátelené [...]“¹⁸³ Anglická antropoložka Olivie

¹⁸² Zea, Leopoldo. „Latinská Amerika: dlouhá cesta k sobě samé.“ Přel. Petr Pšenička. In *Druhý břeh Západu*. Housková, Anna (ed.). Op. cit., s. 224.

¹⁸³ Cornejo Polar, Antonio. „Mestizaje e hibridez: Los riesgos de las metáforas. Apuntes.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, LXVIII, 2002, n. 200, s. 867. „[...] el concepto de mestizaje, pese a su tradición

Harrisová navíc upozorňuje, že míšenectví ve smyslu kulturního vztahu, je sice mnohdy přínosné a vítané, ale nemá vliv na konkrétní společensko-politickou situaci daného národa, v němž stále přetrvává silná hierarchie a předsudky spojené s rasovým původem a jimi vytvářené bariéry.¹⁸⁴

Kulturní míšenectví tedy není bezproblémovým a samospásným řešením, avšak není jím ani opačný přístup, stavění hranic a záměrná izolace, a to jak vnitřní, tak vnější. Veškeré pokusy o vymezení a polarizované vnímání kultur jim totiž znemožňují dále se rozvíjet. Podle Hyllanda Eriksena jsou kultury „vnitřně diferenciované, není možno mezi nimi vést ostré hranice a modernita existuje v té které formě prakticky všude.“¹⁸⁵ Je pro ně charakteristická navrstvenost či propojenost. Jak upozorňuje Markéta Křížová, mnohvrstevnatost kulturních tradic také ruší binární opozice typu naše/cizí, tradiční/moderní, posvátné/profánní.¹⁸⁶ Tento přístup zosobňovali například Alfonso Reyes nebo José María Arguedas, u nichž je možné vysledovat pojetí společnosti jako míšení a splývání kultur. Na míšení lze nahlížet z jiného úhlu pohledu než jako na další polarizování a vyhocení stavu společnosti. Míšenci mohou představovat kontakt mezi dvěma zdánlivě protikladnými světy – již jen na příkladu vlastní existence ukazují, že není jen „tam“ a „tady“, ale i spojnice mezi nimi, sama o sobě konstitutivní a životaschopná. Názory, které míšenectví odsuzují, tak jsou nahrazovány jinými, například pojetím transkulturacy, které rozvinul Fernando Ortiz, či konceptem hybridity literárního teoretika Garcíi Cancliniho. Tato tendence je evidentní obecně i v rámci kulturních forem označovaných jako postmoderní, pro něž je příznačné právě míšení žánrů a stylů, boření hranic, dekonstrukce dosud přijímaných pravd. Slovy Markéty Křížové společnost přirozeně prochází od dvojkulturnosti k hybriditě.¹⁸⁷

Tato postmoderní doba přináší nové pojetí, které nachází ohlas v bývalých koloniích v podobě postkoloniálního diskursu, jenž se snaží o revizi pohledu na druhého tak, jak byl dosud nekriticky přijímán. Postkoloniální pohled se však stejně dobře může zvrhnout v obdobně zaslepený přístup jako je ten, který sám kritizuje. Například posedlost západní civilizace vším, co se od ní výrazně liší a co je tedy vnímáno jako „jiné“ a přitažlivé,

y prestigio, es el que falsifica de una manera más drástica la condición de nuestra cultura y literatura. En efecto lo que hace es ofrecer imágenes armónicas de lo que obviamente es desgajado y beligerante [...].“

¹⁸⁴ Harris, Olivia. „Knowing the Past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia.“ In Fardon, R. (ed.): *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, 1995, s. 113.

¹⁸⁵ Hylland Eriksen, Thomas. Op. cit., s. 229.

¹⁸⁶ Křížová, Markéta. „Dvojkulturnost, nebo hybridita? Nové přístupy ke studiu mnohokulturních společností.“ In *Literatura na hranici jazyků a kultur*. Svatoň, V., Housková, A. (ed.). Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2009, s. 23.

¹⁸⁷ Ibid., s. 15-23.

samo o sobě potvrzuje přetrvávání koloniální dominance. Neplatí tedy, že převrácením optiky je možné dosáhnout i převrácení stavu. Literatura, která staví na stereotypch a dále s nimi pracuje, ať jde o literaturu koloniální, postkoloniální nebo jinak zaměřenou, však může významně ovlivňovat celkový pohled nespolečnost. Jak konstatuje Stephen Greenblatt, stává se prostředkem moci a potvrzuje teorii diskursu rozpracovanou Michelelem Foucaultem:

„[...] žádná určitá reprezentace není pouze odrazem či produktem společenských vztahů, [...] je společenským vztahem sama o sobě, je propojená s poznáním skupiny, s jejím hierarchickým uspořádáním, s její rezistencí a konflikty, které existují pouze v jiných sférách kultury, kde reprezentace obíhá. To znamená, že reprezentace nejsou jen produkty, ale též producenty schopnými podstatně změnit i samotné síly, které je přivedly na svět.“¹⁸⁸

Úloha literatury je nezaměnitelná, ale je nutno ji brát v úvahu v celé její komplexnosti. Ke studiu literárního díla je třeba přistupovat kriticky, jelikož tvoří část daného období. Postkolonialismus poukázal na fungování moci, přerušil její kontinuitu a přispěl k destabilizaci dosavadního pohledu. Zdůraznil roli menšin, podřízených skupin a subverzivních součástí společnosti. Také esej se soustředí na podobné záměry, ale je nadčasový – lze ho spojit s určitou ideologií, ale jeho pomocí je možné ji podlomit. V hispanoamerickém prostředí jde o významný žánr, který svou otevřeností a svým míšeneckým charakterem, jak na něj poukázali například Fernando Aínsa nebo Alfonso Reyes, prokázal svou platnost a životaschopnost.

¹⁸⁸ Greenblatt, Stephen. Op. cit., s. 17.

Bibliografie

Primární literatura

- Arguedas, José María. *El arte popular religioso y la cultura mestiza*. Lima: Museo nacional, 1958.
- Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI, 1998.
- Arguedas, José María. *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte, 1985.
- Arguedas, José María. *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires: Calicanto, 1976.
- Arguedas, José María. „La soledad cósmica en la poesía quechua.“ In *La literatura de ideas en América*. Pagliai, Lucila (ed.). Buenos Aires: Colihue, 1989, s. 92-101.
- Arguedas, José María. „No soy un aculturado.“ [online] [cit. 2013-02-01]. Dostupné z: <<http://logoiiv.tripod.com/sitebuildercontent/sitebuilderfiles/arguedas.pdf>>
- González Prada, Manuel. *El tonel de Diógenes seguido de Fragmentaria y Memoranda*. México: Tezontle, 1945.
- González Prada, Manuel. *Páginas libres. Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.
- Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. La Habana: Casa de las Américas, 1963.
- Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Reyes, Alfonso. *Última Tule y otros ensayos*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1992.
- Roa Bastos, Augusto. „El dilema de la integración iberoamericana.“ *Cuadernos hispanoamericanos*, 1986, n. 427, s. 21-41.
- Roa Bastos, Augusto. „La narrativa paraguaya en el contexto de la narrativa hispanoamericana actual.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 1984, n. 19, s. 7-21.
- Roa Bastos, Augusto. „Una cultura oral.“ In *Augusto Roa Bastos: antología narrativa y poética*. Suplementos Anthropos, 1991, n. 25, s. 99-111.
- Roa Bastos, Augusto (comp.). *Las culturas condenadas*. Asunción: Fundación Augusto Roa Bastos, 2011.

Sekundární literatura

- Abellán, José Luis. *La idea de América: origen y evolución*. Madrid: Istmo, 1972.
- Adorno, Theodor W. „El ensayo como forma.“ In *Notas de literatura*. Barcelona: Ariel, 1962, s. 11-36.
- Aguirre Gamio, Hernando. *Mariátegui: destino polémico*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, 1975.
- Aibar Ray, Elena. *Identidad y resistencia cultural en las obras de José María Arguedas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.
- Aínsa, Fernando. „Función crítica y estética del ensayo hispanoamericano.“ *Revista de Occidente*, 2006, n. 301, s. 59-89.
- Aragón Clavijo, Uva de. „Manuel González Prada: apuntes para un retrato.“ In *Pensadores hispano-americanos (Ciclo de conferencias)*. Rasco, José Ignacio et al. Miami: Ediciones Universal, 1995, s. 163-185.
- Augusto Roa Bastos. *Premio Miguel de Cervantes 1989*. Barcelona: Anthropos, 1990.
- Aullón de Haro, Pedro. *Teoría del ensayo*. Madrid: Verbum, 1992.
- Bareiro Saguier, Rubén. „Encuentro de culturas.“ In *América Latina en su literatura*. Fernández Moreno, César (ed.). México: Siglo XXI, 1980, s. 21-40.
- Bareiro Saguier, Rubén. „Estratos de la lengua guaraní en la escritura de Augusto Roa Bastos.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, X, 1984, n. 19, s. 35-45.
- Barili, Amelia. *Jorge Luis Borges y Alfonso Reyes: la cuestión de la identidad del escritor latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Carballo Picazo, Alfredo. „El ensayo como género literario: notas para su estudio en España.“ *Revista de la literatura*, V, 1954, n. 9-10, s. 96-156.
- Carpio, Campio (ed.). *González Prada: pensamientos*. Buenos Aires: Arco Iris, 1941.
- Casas, Arturo. *Breve propedéutica para el análisis del ensayo*. [online]. [cit. 2012-05-15]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/casas.htm>>
- Cervera, V., Hernández, B., Adsuar, M. D. (eds.). *El ensayo como género literario*. Murcia: Universidad de Murcia, 2005.
- Chang-Rodríguez, Eugenio. „El ensayo de Manuel González Prada.“ *Revista Iberoamericana*, XLII, 1976, n. 95, s. 239-249.
- Chang-Rodríguez, Eugenio. „El indigenismo peruano y Mariátegui.“ *Revista Iberoamericana*, L, 1984, n. 127, s. 367-393.

- Cornejo Polar, Antonio. „El indigenismo y las literaturas heterogéneas: su doble estatuto sociocultural.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, IV, 1982, n. 7-8, s. 7-21.
- Cornejo Polar, Antonio. „Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas. Apuntes.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, LXVIII, 2002, n. 200, s. 867-870.
- Díaz Caballero, Jesús. „La transculturación en la novela regionalista: el caso sur andino peruano y la obra de Arguedas.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XIII, 1987, n. 25, s. 155-172.
- El ensayo iberoamericano. Perspectivas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- El ensayo en nuestra América: para una reconceptualización*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Fernández, Teodosio. *Los géneros ensayísticos hispanoamericanos*. Madrid: Taurus, 1990.
- Fernández, T., Palacios, A., Pato, E. (eds.). *El indigenismo americano: actas de las Primeras jornadas sobre indigenismo*. Madrid: Universidad Autónoma, 2001.
- Ferrari, Américo. „El concepto de indio y la cuestión racial en el Perú en los *Siete ensayos* de José Carlos Mariátegui.“ *Revista Iberoamericana*, L, 1984, n. 127, s. 395-409.
- Foucault, Michel. „Řád diskursu“. In *Diskurs, autor, genealogie*. Přel. Petr Horák. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1994.
- Gómez García, Juan Guillermo. *Literatura y anarquismo en Manuel González Prada*. Bogotá: Siglo del Hombre, 2009.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Guía para la navegación de Alfonso Reyes*. México: UNAM, 1992.
- Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría del ensayo*. México: UNAM, 1992. [online]. [cit. 2012-05-15]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/gomez/>>
- Gómez-Martínez, José Luis. *Teoría eseje*. Přel. Paulína Šišmišová. Bratislava: Archa, 1996.
- Gómez-Martínez, José Luis. „El ensayo y su función social.“ In *Teoría de la crítica y el ensayo en Hispanoamérica*. Habana: Academia, 1990, s. 112-115.
- Greenblatt, Stephen. *Podivuhodná vlastnictví. Zázraky Nového světa*. Přel. Lucie Johnová. Praha: Karolinum, 2004.

- Harris, Olivia. „Knowing the Past: Plural Identities and the Antinomies of Loss in Highland Bolivia.“ In *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. Fardon, R. (ed.). London: Routledge, 1995, s. 108-126.
- Housková, Anna (ed.). *Druhý břeh Západu*. Praha: Mladá fronta, 2004.
- Housková, Anna. *Imaginace Hispánské Ameriky. Hispanoamerická kulturní identita v esejích a v románech*. Praha: Torst, 1998.
- Housková, Anna. *Visión de Hispanoamérica: paisaje, utopía, quijotismo en el ensayo y en la novela*. Praha: Karolinum, 2010.
- Housková, Anna. „Ortega a Amerika.“ *Svět literatury*, XVI, 2006, č. 33, s. 22-29.
- Housková, Anna et al. *José María Arguedas en el corazón de Europa*. Praga: Universidad Carolina de Praga, 2004.
- Houvenaghel, Eugenia. *Alfonso Reyes y la historia de América: la argumentación del ensayo histórico: un análisis retórico*. México: FCE, 2003.
- Hozven, Roberto. „Sobre la ‘inteligencia americana’ de Alfonso Reyes.“ *Revista Iberoamericana*, LV, 1989, n. 148-149, s. 803-817.
- Hylland Eriksen, Thomas. *Antropologie multikulturních společností*. Přel. Marek Jakoubek, Tereza Kuldová. Triton: Praha – Kroměříž, 2007.
- Hylland Eriksen, Thomas. *Sociální a kulturní antropologie*. Přel. Hana Loupová. Praha: Portál, 2008.
- Iser, Wolfgang. *Jak se dělá teorie*. Přel. Petr Onufer. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2009.
- Iznaga, Diana. *Transculturación en Fernando Ortiz*. La Habana: Editorial de ciencias sociales, 1989.
- Jaimes, Héctor. *La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano*. Madrid: Editorial Fundamentos, 2001.
- Jaimes, Héctor. „Octavio Paz: el mito y la historia en El laberinto de la soledad.“ *Revista Iberoamericana*, LXVII, 2001, n. 194-195, s. 267-280.
- Kaliman, Ricardo J. „Cultura imaginada y cultura vivida: indigenismo en los Andes centromeridionales.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XXI, 1995, n. 42, s. 87-99.
- Klusáková L., Křížová M., Kubiš K., Řezník M., Tinková D. „My‘ a ,oni‘ – náčrt teoretické reflexe problematiky.“ In *Obraz druhého v historické perspektivě II*. Kubiš, Karel (ed.). Praha: Karolinum, 2003, s. 11-28.

- Kokotovic, Misha. *The Colonial Divide in Peruvian Narrative: Social Conflict and Transculturation*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2007.
- Křížová, Markéta. „Dvojkulturnost, nebo hybridita? Nové přístupy ke studiu mnohokulturních společností.“ In *Literatura na hranici jazyků a kultur*. Svatoň, V., Housková, A. (ed.). Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze, 2009, s. 15-23.
- Křížová, Markéta. „Přelom století v hispánské Americe: Kdo jsme, odkud přicházíme, kam směřujeme?“ In *Konec a počátek: literatura na přelomu dvou staletí*. Svatoň, V., Housková, A. (ed.). Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2012, s. 163-179.
- Křížová, Markéta. „Transkulturační: možnosti využití a rozšíření konceptu.“ *Český lid*, 95, 2008, č. 1, s. 15-35.
- Larsen, Neil. „Indigenismo y lo ‘postcolonial’: Mariátegui frente a la actual coyuntura teórica.“ *Revista Iberoamericana*, LXII, 1996, n. 176-177, s. 863-873.
- Lauer, Mirko. *Andes imaginarios: discurso del indigenismo 2*. Cusco: CBC, 1997.
- Lienhard, Martin. *La voz y su huella: escritura y conflicto étnico-cultural en América Latina 1492–1988*. Lima: Editorial Horizonte, 1992.
- Lienhard, Martin. „Una intertextualidad ‘indoamericana’ y *Moriencia*, de Augusto Roa Bastos.“ *Revista Iberoamericana*, L, 1984, n. 127, s. 505-523.
- Lienhard, Martin. „Voces marginadas y poder discursivo en América Latina.“ *Revista Iberoamericana*, LXVI, 2000, n. 193, s. 785-789.
- Loomba, Ania. *Colonialism - Postcolonialism*. London: Routledge, 1998.
- López-Baralt, Mercedes. *Para decir al otro: literatura y antropología en nuestra América*. Madrid: Iberoamericana, 2005.
- Lotman, Jurij M. *Text a kultúra*. Přel. Mária Kusá et al. Bratislava: Archa, 1994.
- Lukács, Georg. „On the Nature and Form of the Essay.“ In *Soul and form*. Cambridge: MIT Press, 1974, s. 1-18.
- Marchena Fernández, Juan (ed.). *José Carlos Mariátegui*. Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1988.
- Marichal, Juan. *La voluntad de estilo: teoría e historia del ensayismo hispánico*. Madrid: Editorial Revista de Occidente, 1971.

- McRobbie, Angela. „Ohlédni se v hněvu: Homi Bhabha a jeho rezistentní subjekt kolonialismu“. In *Aktuální témata kulturních studií*. Přel. Denisa Šmejkalová. Praha: Portál, 2006, s. 115-138.
- Melis, Antonio. „Mariátegui frente al estudio de una literatura colonial.“ *Revista Iberoamericana*, LXXIII, 2007, n. 220, s. 487-496.
- Mocná, Dagmar, Peterka, Josef a kol. *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl: Paseka, 2004.
- Montaigne, Michel de. *Eseje*. Přel. Václav Černý. Praha: ERM, 1995.
- Montiel, Edgar. „El ensayo americano (Centauro de los géneros).“ In *El humanismo americano. Filosofía de una comunidad de naciones*. Perú: Fondo de Cultura Económica, 2000. [online]. [cit. 2012-05-15]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/montiel.htm>>
- Mora, Jorge Aguilar. *La divina pareja: historia y mito en Octavio Paz*. México: Ediciones Era, 1978.
- Ortega y Gasset, José. *Evropa a idea Národa*. Přel. Josef Forbelský. Praha: Mladá fronta, 1993.
- Ortega y Gasset, José. *Meditace o Quijotovi*. Přel. Martina Mašinová. Brno: Host, 2007.
- Ortega y Gasset, José. „Smysl pro dějiny.“ Přel. Hana Kloubová. *Svět literatury*, XVI, 2006, č. 33, s. 5-10.
- Ortega y Medina, Juan A. *Imagología del bueno y del mal salvaje*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Ortiz, Fernando. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1987.
- Oviedo, José Miguel. *Breve historia del ensayo hispanoamericano*. Madrid: Alianza, 1991.
- Pacheco, Carlos. *La comarca oral*. Caracas: Ediciones de la Casa de Bello, 1992.
- Pacheco, Carlos. „Trastierra y oralidad en la ficción de los transculturadores.“ *Revista de crítica literaria latinoamericana*, XV, 1989, n. 29, s. 25-38.
- Peluffo, Ana. „Dandies, indios y otras representaciones de la masculinidad en Manuel González Prada.“ *Revista Iberoamericana*, LXXIII, 2007, n. 220, s. 471-486.
- Petříček, Miroslav (ed.). *Moderní svět v zrcadle literatury a filosofie*. Praha: Hermann & synové, 2011.

- Pinilla, Carmen y otros (eds.). *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: Sur, Casa de Estudios del socialismo, 2005.
- Quintero, Rodolfo. *Mariátegui y nuestras culturas: aportaciones del Gran Amauta de Perú*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1985.
- Rama, Ángel. *Transculturación narrativa en América Latina*. México: Siglo XXI, 1980.
- Rama, Ángel. „Introducción.“ In Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI, 1998, s. IX-XXIV.
- Rama, Ángel. „José María Arguedas trasculturador.“ In Arguedas, José María. *Señores e indios: acerca de la cultura quechua*. Buenos Aires: Calicanto, 1976, s. 7-38.
- Rodríguez Genovés, Fernando. „El ensayo y lo sopesado.“ In *Saber del ámbito: sobre dominios y esferas en el orbe de la filosofía*. Madrid: Síntesis, 2001. [online]. [cit. 2012-05-15]. Dostupné z: <<http://www.ensayistas.org/critica/ensayo/rodriguez.htm>>
- Rowe, William. *Ensayos arguedianos*. Lima: SUR, Casa de Estudios del Socialismo: Centro de Producción Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1996.
- Ruíz, Jorge Eliécer. „Del ensayo.“ In *Teoría de la crítica y el ensayo en Hispanoamérica*. La Habana: Academia, 1990, s. 108-111.
- Sacoto, Antonio. *El indio en el ensayo de la América Española*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- Said, Edward W. *Orientalism*. London: Penguin Books, 2003.
- Salazar Bondy, Augusto. *Historia de las ideas en el Perú contemporáneo*. Lima: Moncloa, 1965.
- Santí, Enrico Mario. „Introducción.“ In Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Madrid: Cátedra, 2001, s. 11-132.
- Semana de autor. Augusto Roa Bastos*. Madrid: Instituto de cooperación iberoamericana, 1986.
- Serrato Córdova, José Eduardo. „América como historia y narración: crítica de la utopía americana de Alfonso Reyes.“ In *Alfonso Reyes: perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. Popovic Karic, P., Chávez Pérez, F. (eds.). México: Plaza y Valdés, 2004, s. 193-206.
- Schmidt-Welle (coord.). *Multiculturalismo, transculturación, heterogeneidad, poscolonialismo: hacia una crítica de la interculturalidad*. México: Herder, 2011.
- Skirius, John (ed.). *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

- Tauzin, Isabelle (ed.). *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006.
- Todorov, Tzvetan. *Dobyť Ameriky: problém druhého*. Přel. Kateřina Lukešová. Praha: Mladá fronta, 1996.
- Ulacia, Manuel. „Poesía, pintura, música, etcétera. Conversación con Octavio Paz.“ *Revista Iberoamericana*, LV, 1989, n. 148-149, s. 615-636.
- Urrello, Antonio. *José María Arguedas: el nuevo rostro del indio: una estructura mítico-poética*. Lima: Librería Editorial Juan Mejía Baca, 1974.
- Vargas Llosa, Mario. *La utopía arcaica: José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Weinberg, Liliana. *El ensayo, entre el paraíso y el infierno*. México: UNAM, 2001.
- Weinberg, Liliana. „Alfonso Reyes, un héroe cultural.“ In *Alfonso Reyes: perspectivas críticas. Ensayos inéditos*. Popovic Karic, P., Chávez Pérez, F. (eds.). México: Plaza y Valdés, 2004, s. 51-70.